الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران



كلية العلوم الاجتماعية

قـــســـم الـــفلسفـــــة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير

تخصص: فلسفة التأويل

بعنوان :

العلوم الإنسانية والتأويل

الحقيقة والمنهج – غادامير نموذجاً

من إعداد الطالب: حاب عثمان

الأستاذ المشرف: عبد اللاّوي عبد الله

لجنة المناقشة:

الدكتور / **حمــادي حـــــميد**	أستاذ محاضر –أ– جامعة وهران	رئيساً
الدكتور / **عبد اللاوي عبد الله**	أستاذ محاضر –أ– جامعة وهران	مقرراً
الدكتور / **سواريت بن عمــر**	أستاذ محاضر –أ– جامعة وهران	مناقشاً
الدكتور / **قواسمـــي مــــراد**	أستاذ محاضر –أ– جامعة مستغانم	مناقشاً

السنة الجامعية: 2012/2011

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران



كلية العلوم الاجتماعية

قـــســـم الـــفلسفـــــة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير

تخصص: فلسفة التأويل

بعنوان :

العلوم الإنسانية والتأويل

الحقيقة والمنهج – غادامير نموذجاً

من إعداد الطالب: حاب عثمان

الأستاذ المشرف: عبد اللاّوي عبد الله

السنة الجامعية: 2012/2011

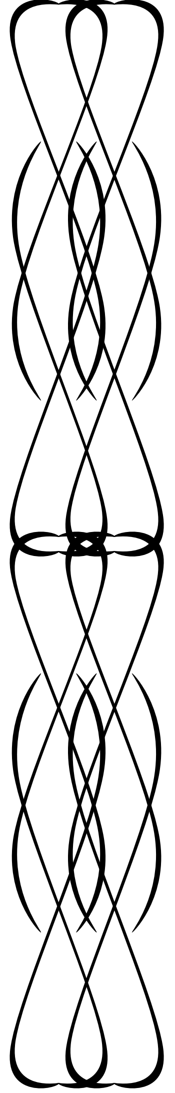
كلمة شكر وتقدير

إلى الأستاذ المشرف **عبد اللاّوي عبد الله** على حسن الإشراف ...

وإلى جميع الأساتذة الذين كان لهم مساهمة في بحثي ...

وإلى زملائي دفعة مشروع فلسفة التأويل ...

الإهداء



... إلى من هم أحق النّاس بصحبتي ...

برا وطاعة .

إلى من كانوا ذخرا لي صلاة ودعاءً ...

والديّ .

المقدمة

لم تشأ الفلسفة أن تبدي حيادها لمنطق المعرفة الذي فرض عليها قصراً، وأن ترضى بشغور منصبها الذي علق مهامه إلى الأبد، فلقد كان لها ذلك في القرن 19م، إذ استطاعت أن تقتحم بنى الأنظمة المعرفية من جديد بعد أن هيمن العلم بطرائقه لأكثر من قرنين من الزمن. وكان لمشيئتها، أي الفلسفة أن تنقل مجال اهتماماتها إلى حقل الدراسات الإنسانية إلا أن المخاض كان عسيرا، ففي الوقت الذي حاولت فيه أن تشغل حيزها بما هي رؤية كونية للظاهرة الإنسانية لم تسلم من هجمات شرسة وضارية. والمفارقة أن تدخل العلم في ذلك كان يسيراً، وليس بقدر أشباهها من الوضعانية والكانطية المحدثة اللَّتان تبنتا مسيرة المنهج العلمي في إنتاج المعرفة الموضوعية.

ولم يكن لمسار الفلسفة أن يتكشف في صورته الحالية لولا تيار فكري تشكلت معالمه داخل الفلسفة الألمانية تمثل في الهرمينوطيقا L’Herméneutique، ولقد قدر لهذا الاتجاه أن يحتل مكانا بارزا في الفكر الفلسفي المعاصر لمرونة واتساع أفقه الذي أتاح له أن يتخطى حدود الفلسفة في معناها الاصطلاحي، ليقع على ما يسميه الألمان بـــ "علوم الروح" أو "الفكر" Geisteswissenschaften، والتي تشمل ما اتفق عليه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

والهرمينوطيقيا في ارتحال دلالاتها لا تجعلها نقطة البداية، لأن مديونة المعنى ترسي ممارسة سابقة عليها كانت وراء ظهورها الحالي كنظرية في التأويل، فهي ضاربة بجذورها في ماضي الثقافة الغربية، بالتحديد في تفسير النصوص الدينية المقدسة Exégése، ولاسيما العهدين: القديم والجديد.

وستتزيد من تخومها في العصر الحديث، فمجهودات ممثليها ستساهم في بلورة الفعل الهرمينوطيقي من منطلق الفهم الذاتي الذي يعود له الفضل في تحرير فن التأويل من عناصره العقائدية على نمط الدفاع عن علموية الثيولوجيا الذي كانت تركز على معاني الكلمات والتأويل المجازي الخارجة عن حركة التاريخ وفاعليه.

وحلقة الوصل الأكثر استحقاقا وتواصلاً بالهرمينوطيقا المعاصرة جاءت بدايتها مع الحقبة الرومانسية التي تجاوزت دائرة التأويل اللاهوتي لتخترق النصوص الفلسفية والقانونية والتاريخية والأدبية وكانت على يد العلامة شلايرماخر. وبمسحة رومانسية يواصل دلتاي فتح أفق الهرمينوطيقا على عوالم مجهولة لم يتسنى لأستاذه شلايرماخر كشفها بتحول استراتيجي للهرمينوطيقا من فرع ملحق بالفيلولوجيا إلى الإبستيمولوجيا، من ميدان تفسير النصوص إلى تأمل ووعي منهجي مؤسس لحقل معرفي في علوم الروح، فكانت محاولته السمو بفهم المعنى إلى مستوى الوضوح المنهجي الذي يميز العلوم الطبيعية من خلال إيجاد قاعدة صلبة تضمن له النضوج الميتودولوجي والمعرفي لعلوم الإنسان.

كل هذا، ساهم في انبثاق هرمينوطيقا فلسفية عالمية أقل ما يقال عنها أنها فجرت قضايا التفكير الفلسفي من خلال نظرتها الفذة للوجود إلى درجة أنها نقلت مشروع العلوم الإنسانية إلى طرح أكثر شمولية متجاوزة التشييد الإبستيمولوجي الذي اراده لها دلتاي من بنية معرفية ذات غايات عملية وتعليمية إلى نمط في الوجود مميز للتجربة الإنسانية برمتها. ويعودُ الفضل في ذلك إلى فيلسوف هيدلبورغ: هانس غيورغ غادامير، الذي استحق دون منازع فضل إدراج الهرمينوطيقا في قلب الجدل الفلسفي والتي أخذت في الإنتشار على نطاق واسع متجاوزة تخومها الجهوية.

وقد تبلورت مباحثها، وتبدت ملامحها في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج" Wahrhert und methode، حاول فيه غادامير إدماج فينومينولوجيا هسرل المتأخرة المهتمة بعالم الإنسان المعيش مع الهرمينوطيقا الوقائعية لدى هيدغر المندفعة صوب الوجود الإنساني في صلته الحميمة بالوجود العام. وبهذه المزاوجة بين مشروعين لهما من الضخامة بما كان، جعل النقاد ينظر إليها على أنها شكلت منعرجا حاسما أنطولوجيا تجاوزت به تقاليد للهرمينوطيقا الرومانسية في طابعها السيكولوجي والإبستمولوجي على حد سواء، وتعاطت هرمينوطيقا غادامير مع أدبيات الحوار عبر الفهم كممارسة تأويلية جعلت الإنسان يلتفت إلى ذاته وإلى العالم من حوله برغبة في الفهم عبر وساطة اللغة بما هي تجربة الكائن – في – العالم. إنها بحق إستعادة لمشروع الإنسان في عالمية الفلسفة الهرمينوطيقية من منظور تصور إجرائي يعول عليه غادامير في تخليص الذات من موضوعية قاتلة جسدتها سطوة التقدم التكنولوجي التي لا ترى إلا بعين المصلحة والنظام المغلق على الإجرائية المنهاجية. وعليه، فمشروعه يقدم نفسه صراحة على أنه إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية في ظل هيمنة نموذج صارم علمي المنحى. يحاول بهذا التصور أن ينعش جدل علوم الروح من خلال مساءلة نقدية لأدوات العلم الإجرائية، بفتح حوار مع طبيعته الميتودولوجية، التي حاول دلتاي إقحامها في هذا المجال، لكن أثبت فشله أو بالأحرى جعل العلوم الإنسانية تسعى في شغف وراء العلمية المزعومة متناسيا الاختلاف الجوهري بين حقلي العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. إذن، مرام غادامير هو إحياء الفهم الذي طالما سعى إليه رواد الهرمينوطيقا، وما مشاريع كل من "رانكه" و"درويزن" و"شلايرماخر" و"ريكرت" و"هسرل" في دحضه للإتجاه العلمي، ولا يمكننا بالطبع أن ننسى هيدغر الذي لم تسنح الفرصة للتحقق – إذ تركه على هامش دروسه الأولى في جامعتي "فرايبورغ"

و"ماربورغ" – دليل على ما نقول، هم تشييد إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية غير أنها في طابع أنطولوجي كليا.

إنَّ الظاهرة الهرمينوطيقية ليست في الأصل قضية منهج على الإطلاق لأن الأمر هنا، أي في العلوم الإنسانية لا تتعلق بمنهج تفسير علمي أو بتدبير متودولوجي، بقدر ما تتعلق حسب غادامير بتجربة الإنسان التي تلتقي مع أصناف أخرى من التجارب القائمة خارج العلم كالفلسفة والفن والتاريخ، وهي كلها تعلن عن حقيقة لا يمكنها الخضوع إلى التثبت بوسائل العلم التنظيمية والمنهجية. حقيقة يتعقبها الفهم جدلا لا منهجا، حاصل في التاريخ، ينهل من التراث بوصفه حدث متناه في الزمان.

ومجمل القول، عودة غادامير إلى العلوم الإنسانية هي مساءلة نقدية لأسس وشرعيته هذه العلوم بالكشف عن تناهيها الخاص الذي من شأنه أن يقوض مزاعم الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية، والتي سحبت معها نتائج أضرت بها، وهذا ما يفسر اعتقاده تأخرها وإقصائها إلى حد الآن.

طرح الإشكالية:

لا شك ّأن غادامير فضل قراءة العقبات الابستيمولوجية للفكر الهرمينوطيقي من خلال ورشات العمل التي سبقته المؤسسة لعلوم الفكر على قاعدة الوضوح المنهجي الذي يميز العلوم الطبيعية، خاصة محاولة "دلتاي" التي ارتأت أن نضوج الفكر في العلوم الإنسانية مرهون بتطبيق استراتيجيات الفكر العلمي بما هو طلب للموضوعية من موقع الصرامة المنهجية.

لكن، ما لاحظه غادامير أن هذه العلوم الإنسانية تملى عليها قواعد من الخارج، تحت قوانين قسرية، ومع ذلك فهي ما زالت متعثرة إلى اليوم، بل عرضة إلى الإقصاء من زمرة المعارف المتقدمة. هذا ما يدفعنا إلى طرح السؤال المركزي:

- ✓ **أين تكمن الأزمة التي حالت دون تطور العلوم الإنسانية؟ هل هي عائدة لظروف تاريخية وسياسية أم لمعطيات منهجية وبنيوية تتعلق بطبيعة هذه العلوم بالذات؟**

والإجابة عن هذا السؤال تقتضي الإجابة عن أسئلة فرعية من قبيل:

- لماذا الإنبهار بالنموذج التجريبي ومحاولة تطبيقه عشوائيا على هذه العلوم؟
- وإذا كان العلم الموضوعي لا يساعدنا على الارتقاء إلى مستوى الفهم الذاتي، فأين لها بنموذج يكون كذلك؟
- وهل يعتقد أن فن التأويل مناسب حقا للعلوم التاريخية من منطلق إرتباطها بالتراث وبالأحكام المسبقة وبحدث الفهم المتناهي في الزمانية؟
- كيف يمكن للهرمينوطيقا الفلسفية أن تتجاوز الزوج الإبستيمولوجي المتحكم في المعرفة التجريبية "الذات – الموضوع"؟ وما طبيعة الحقيقة التي تنشدها العلوم الهرمينوطيقا؟
- وهل يعد الفهم الغاداميري إمتداد لهيدغر أم خارجا عنه؟

منهج البحث:

بما أن لكل موضوع بحث خصوصياته، فكذلك يسري الأمر على المناهج، وهو ما فوضنا على القيام بعملية "تأويل التأويل" الممارس على موضوعنا من منطلق هويته الهرمينوطيقية التي يتداخل فيها الإبستيمولوجي بالأنطلوجي، واللغوي بالتاريخي، وأيضا من خلال الحوار الذي نجريه مع نصوص غادامير التي تعج بالدلالات التي تتطلب منا فهما يقوم على التفاهم معها، ولا نحاول بذلك تأطريها خارج بنيتها النصية من خلال منهج مغاير أو توظيفها عبر إستراتيجية تفكيرنا الأداتي، فالأجدر بنا أن

ننفتح على ما تقوله النصوص في حوار حميم لنستنفذ منها فهماً أفضل يبقينا داخل وضعنا التاريخي الراهن.

أسباب اختيار الموضوع:

لا تزال المواضيع الفلسفية في فرعها الهرمينوطيقي تستهوي أي باحث، واهتمامنا بهذا الموضوع بالذات راجع لقيمته المعرفية والفلسفية بامتياز، فمشكلة العلوم الإنسانية إلى اليوم ما تزال تطرح قضية المصداقية والمشروعية في نتائجها دون مراعاة جوهرها المتناهي، وفي كينونتها القائمة على الفهم الذاتي. وإن كان يبدو هذا الموضوع للوهلة الأولى ابستيمولوجي محض، يتعلق بأحد فروع المعرفة، فهو ليس كذلك إذ يتجاوزه إلى نمط في الوجود وهذا هو الجديد الذي أغراني إلى الولوج للبحث فيه، إلى جانب عوامل ذاتية ترجع في الأساس إلى إعجابي بشخص الفيلسوف "غادامير" الذي استوقفتني كتاباته النقدية النافذة، ومراجعاته للإرث الثقافي الغربي في قالب تأويلي أمكنه بذلك الاتصال والتواصل معه ...

معوقات البحث:

والحق، أن هناك صعوبات جمة تعتري كل من يحاول فهم أفكار غادامير فهما صائبا، ذلك أن أفكاره متعالقة متواشجة بحيث لا يمكن الدخول إلى نصوصه دفعة واحدة دون أن نلج دائرته تدريجيا، وكذا مقولاته التي تمثل مفتاح مشروعه، فلها من الكثرة بما كان إلى درجة أنه لا يمكنك فهمها أو استيعابها إلاَّ بترابطها فيما بينها. والأمر الذي يجب الإشارة إليه أنها تمتزج بمقولات فيلسوف الكينونة هيدغر والتي تجعلها أكثر إيغالا في التعقيد ...

خطة البحث:

وتنقسم خطة البحث إلى ثلاثة فصول، بالإضافة إلى مقدمة ومدخل مفاهمي وخاتمة. وجاء ترتيبها على هذا النحو:

- **المقدمة:** تتناول موضوع البحث ومنهج الدراسة.
- **مدخل مفاهيمي:** تم فيه التعامل مع أربعة مفاهيم رئيسة تمثل مدخلا لفهم مقولات المضمون، تم فيه عرض مفاهيم على التوالي: التأويل – العلوم الإنسانية، المنهج والحقيقة.
- **الفصل الأول:** تناولنا جذور أزمنة المنهج، الذي استطاع أن يقوض المعرفة الإنسانية، وقد استحدث البديل عن طريق منهج التأويل الذي كانت بدايته لاهوتية في الثقافة الغربية، ليستثمر ويعاد تدويره من المعنى إلى الفهم في الدراسات الإنسانية عن طريق الهرمينوطيقا الرومانسية على يد كل من شلايرماخر وصرامة المنهج من خلال التأويل النفسي، ودلتاي عبر هرمينوطيقا تريد الإرتقاء بعلوم الفكر إلى مصاف العلوم الطبيعية.
- **الفصل الثاني:** هرمينوطيقا غادامير التي حاولت نقد وتأسيس وتأصيل العلوم الإنسانية خارج إطار المنهج العلمي. في البدء كانت طرحا إبستيمولوجيا يقف على حقيقة أن التجربة الإنسانية تقترب من حقيقة العمل الفني بما هي تجربة تستنطق حقيقة الكائن الأصيل وتستوعبه، كما تكشف مضامين العلوم الإنسانية بواسطة مفاهيم تشكلها النزعة الإنسية وثراءها الذاتي، والذي يعبر عن انخراطها في التراث. وثانيا كان طرحا أنطولوجيا استفرد ببنية الفهم في التجربة الإنسانية والمتعالقة مع المعيش

الذي يستغرقها، والمؤسس على سلطة الأحكام المسبقة الموغلة في التقاليد. وثالثا: كان طرحا إيطيقيا، استحكم على أخلاق الحوار والتفاهم الذي تبديه التجربة الإنسانية من منطلق الكلام الذي يعبر أن حدث الفهم ما هو في النهاية إلا حدث اللغة نفسها.

- **الفصل الثالث:** أبدينا فيه راهنية الهرمينوطيقا وما يعاصرها من مذاهب تنفي الفهم عنها كالبنيوية، أو تنقد مشروعها مع غادامير من طرف هرمينوطيقا الأعماق التي عبر عنها هابرماس.

إلا أننا لم نشأ أن نخرج دون عرض أهم تأثير للهرمينوطيقا الغاداميرية في ساحة النقد الأدبي، وبالأخص في نظرية التلقي لــ: "ياوس".

- **الخاتمة:** استخلصنا فيها أهم نتائج البحث، وكذا محاولة الإجابة عن الإشكالية الأساسية.

مدخل مفاهيمي

يتضمن هذا المدخل مجملا المفاهيم التي نراها أساسية، والتي تشكل ثيمات البحث في مشروع غادامير الفلسفي من حيث أنها تمثل بؤرة توتر إيحائي تتفاعل في إنتاج نمط تفكيره (غادامير) الفينومينو – أنطولوجي، وهي قياسا، إسقاط على ظاهرة الفهم أو حدث الفهم داخل الخبرة الإنسانية في العموم. مصطلحات ما فتئت تتكرر على الدوام في كتاباته وعند شراحه ومنتقديه. وما عنوان هذا البحث إلا بيان لمقولات هذه المفاهيم المحورية لدى فيلسوف هيدلبيرغ.

*** التأويل:**

حرِّي بنا القول، أن المصطلح ابن بيئته، فليس أمرا هينا على أي باحث تحديد دلالات المعنى، خاصة إذا كان في مظانه الأولى في الثقافة الغربية. وإرتحالاته إلى الثقافة العربية بفعل الترجمة لن يكون دون الإطار المرجعي الذي كان رافده داخل أنظمة الثقافة المتجدر فيها، والذي أمن له مسارات إنشغالاته حيث يشيع وينتشر.

إن مفهوم "التأويل" لا يعني بإمتياز الترجمة لكلمة Interprétation وإن كانت أحد مدلولاتها، فهي تحيل على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن، أي "فن التأويل"[(1)]، نقلا لمصطلح "Herméneutique" أو "التأويلية" كما يفضل البعض أن يترجمها –ونحن إن أبقينا في مدار البحث على: "الهرمينوطيقا" لأنها أقرب إلى روح الكلمة نفسها، فهناك دوما كلمات في عداد المتعذر ترجمته مثلما نقول: ميتافيزيقا، أنطولوجيا إيديولوجيا– وتتضمن كلمة "Herméneutiké" الإغريقية في إشتقاقها اللغوي على لفظ "Tekhné" أي التقنية باعتبارها فنا، أو باللاتينية "Ars" أو الألمانية "Kunstlehre"

---

(1) Schleiermacher Friedrich, herméneutique, traduit et intro par M. Simon, Edition La Bort, Paris, 1987, p 104.

- وتعني الهومينوطيقا هنا، فن تأويل وتفسير وترجمة النصوص.

(آلية – تقنية) وهي تدل على الإستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية. والحال نفسه، عندما نقول: فن الخطابة وفن الكتابة وفن الحساب الذي يدل على المهارة والممارسة أكثر منه على العلم والنظرية[1].

ولفظة "هرمينوطيقا" ترتد إلى الفعل اليوناني "Hermeneuein" ومنه الإسم "Hermeneia" الذي يعني فن التأويل (الهرمينوطيقا). وهو ما يعتقده: "ريشارد راينر"[2]، R- Rainer و "برنارد دوبي"[3] B- Dupuy. في حين يذهب "جان غروندان" Jean Grondin إلى القول أن "الهرمينوطيقا" في لفظتها تتجدر في الفعل اليوناني "Herméneuo" (هرمينيو)[4].

ويجد "غادامير" في استعمال اللفظ القديم "هرمينيا" Herméniea في المرحلة اليونانية نوع من الإلتباس، يتأرجح بين الترجمة وإجراءات الممارسة، وبين التواصل أو الحوار وبين مقتضيات الانقياد أو الخضوع للمنهج[5]، إذ تحمل معنى– في اعتقاد غروندان– "الترجمة والتفسير والتعبير" وهو ما يرى فيه كثير من الباحثين اتجاهات ثلاثة في تفسير معنى مصطلح الهرمينوطيقا في الاستخدام الإغريقي بما هي دراسة للفهم وبخاصة مهمة "فهم النصوص"، والتي تمثل وصفا إنسانيا لأنماط الفهم الثلاثة المرتبطة باللغة كوسيط بلا منازع. هذه الاتجاهات كما يلي:

---

(1) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، الجزائر، 2006، ص 61 - 63.

(2) أنظر : Rainer Richard, Herméneutics : interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer, North Western univerty press, 1969, Everston, U S A , p I.

(3) أنظر : Dupuy Bernard, Herméneutique, in Encyclopaedia uninversalis, corpus 11, France, 2002, p 263.

(4) Grondin Jean, L’universalité de l’Herméneutique, P.U.F, Paris, 1993, P 06.

(5) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 62.

1. الهرمينوطيقا بمعنى القول/ التعبير/ الكلام: هو كل منطوق يكشف عن المقصود والمتواري، بمعنى يفصح أو يقول أو يعبر عن خبايا النفس وسرائر الذات عبر الكلام والتصريح. وقد تطرق إليه أرسطو في أورغانونه[*] فـ"العبارة هي حامل الفكر من الأعماق الجوانية إلى الآفاق البرانية"[1]، وعبرها يفهم الآخر ما أردنا الحديث عنه أو الإشارة إليه. هذا المعنى الباطني أو "الهيبونويا"[2] Hyponoia هو ما يدل عليه التأويل الرمزي عند الرواقية في تقسيم بين اللوغس الباطني واللوغس الظاهري، بين المحتوى والشكل، الفكر واللغة. والمؤول يتخذ دور الوسيط، وسيط بين النصوص المتلقاة والأفراد الذين يسعون إلى فهمها واستيعابها[3]، يشغل وظيفة رسول الآلهة إلى البشر "هرمس" Hermes الذي يتوسط بين حقيقتين مثل ما يتوسط الملاك بين الإله والرسول، أو يتوسط الرسول بين الإله والبشر، فالهدف التقاء لحقيقتين مختلفتين تتقاسمان المعنى المنتج، بمعنى أن "قبل "هرمس" لم تكن الكلمات قد قيلت، فهو قد تلقى الإلهام عند الآلهة، وفي أقواله كان مفسرا لها"[4]. والملاحظ أن افلاطون يسوق إلى هذا الفهم بمعنى "هرمينيا" الذي له خاصة الأمر والإذعان[5]، بمعنى نسبتها إلى المقدس في الإطار الديني والأخلاقي.

(*) كتب أرسطو في مؤلفه المنطق، في المبحث الثاني وعنوانه: Peri Hermeneias، والذي يقر علم الدلالة بأنه **"قول شيء ما بخصوص شيء ما المعنى الكامل والقوي لكلمة التأويل"**
نقلا عن: قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998. ص 07.

(1) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2008، ص 45.

(2) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 64.

(3) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 45.

(4) علي جعفر صفاء عبد السلام، هومينوطيقا الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص 26.

(5) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 62.

2. الهرمينوطيقا بمعنى التأويل/ التفسير/ الإيضاح: هنا التأويل يأخذ شكل التفسير أو التوضيح، فالتفسير توضيحا يؤكد على الجانب الكلامي في الفهم في بعده البياني أكثر من بعده التصريحي، لأن الكلمات لا تقول شيئا بقدر ما "توضح/ تبين" ذلك الشيء، أي جعله معقولا للأفهام. ويرتبط التأويل بـــ: " السياق" الذي ورد فيه، يتم داخل نطاق من المعاني والمقاصد المسبقة، ففهم النص لا يتم إلا من خلال الفهم المسبق لمفهومه. والذي يعد ضروريا وهاما للتواصل[1].

3. الهرمينوطيقا بمعنى الترجمة/ النقل/ التعويض اللفظي: إذا كانت الترجمة شكلا من أشكال العملية التفسيرية الأساسية الخاصة بالفهم، فإننا ندرك من خلالها كيف تشكل الكلمات رؤيتنا للعالم، فالمترجم أو المؤول يقوم بدور الناقل بين عالمين متباينين تماما كالوسيط "هرمس" عينه. فهي، أي الترجمة قلب الهرمينوطيقا، يواجه فيه المترجم الموقف الهرمينوطيقي الذي يربط بين النص والأدوات النحوية والتاريخية المستخدمة[2].

لكن التأويل والترجمة في اللسان اليوناني، لهما نفس الدلالة، فترجمة النص وتبديل كلماته هو في الأساس تأويل مضمونه وتبيان محتوياته. إن المترجم L'interprete له مهمة إيضاح وبيان الألفاظ الأجنبية والغربية، كما "نشاط المؤول Hermeneus هو بالضبط ترجمة (أو نقل وايضاح) العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستعابة من طرف الجميع"[3].

أما استعمالات الهرمينوطيقا الحديثة فتربطها الباحثة التونسية "نبيهة قارة" بثلاثة مستويات:

(1) علي جعفر صفاء عبد السلام، المرجع السابق، ص27.
(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(3) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 61.

أ. مستوى ميتودولوجي: وهي ما تحدد أحيانا منهجا معينا أو بالأحرى صنفا من المناهج يستمد نموذجه من المسار المسبق لتأويل النصوص المقدسة، وهو يناسب "التفسير" L'exégèse بما هو "الشرح اللغوي والمذهبي لنص ما، وبخاصة لنص ديني"[1]. يخضع لقواعد وأساليب ترجع التأويل إلى إشكالية الفهم كإشكالية عامة.

ب. مستوى إبستيمولوجي: وهو نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية، الذي يهدف إلى تأسيسها وتبريرها، وبالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز[2]. وهو ما يتناسب إجمالا مع معنى النظرية الشاملة والمعيارية للتأويل، والتي تقوم بإقتراح قواعد شاملة وصالحة لكل العلوم التأويلية، ويمثل ذلك "دانهاور" Dannhauer، "وشلايرماخر" Schleiermacher، و"دلتاي" Dilthey[3]، غير أن من الأهمية بما كان أن نحيط علما، أن الهرمينوطيقا الرومانسية رغم بحثها المضني عن تأسيس صارم لظاهرة الفهم إلا أنها كانت الرافد الرئيس في ظهور معنى الهرمينوطيقا في صورة توجهها الحالي وهو بالطبع يتعلق بـــ:

ج. مستوى فلسفي: وهو تأمل عقلي في الهرمينوطيقا، أو بالأحرى "إشكالية العقل بوصفه عقلا تأويليا"[4]. وتمثل هنا الهرمينوطيقا التأمل الفلسفي المتمحور حول ظاهرة الفهم من جهة، والطابع التأويلي لتجربة الكائن في العالم من جهة أخرى. وتلتقي

---

(1) صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 315.
(2) قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 05.
(3) غروندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر- لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص 137.
(4) قارة نبيهة، المرجع السابق، ص05.

مشاريع تمثل المنعرج الفينومينولوجي للهرمينوطيقا من منظور "غروندان" تشمل في الأساس: الهرمينوطيقا الوقائعية أو الحدث لهيدغر، وهرمينوطيقا الارتياب لدى بول ريكور، والهرمينوطيقا الفلسفية عند غادامير.

والملاحظ أن هذه المشاريع الثلاثة لم تغادر بعدها الأنطولوجي في مسائلة ظاهرة الفهم المتعلقة بالدزاين، أو النص، أو تجربة الكائن في العالم بما هي تجربة شاملة، فلا موقع لها غير عالم اللغة الذي تشغله حيث يعد الفهم تأويلا، ويغدو شكل التأويل العلني للفهم في اللغة. إذن، اللغة هي الوسط الكلي الذي تتكشف فيه كل تجربة تخص المعنى، فـــ"كليتها تواكب كلية العقل"[1].

*** العلوم الإنسانية:**

العلم "Science لفظة في إشتقاقها اللاتيني: Scientia" وتعني المعرفة: Connaissance، (أعلم/ أعرف: Scio : Je sais)[2].

والعلم تتصف به كل معرفة منهجية في معناه الواسع في مقابل الجهل، وكذلك الفن. وفي معناه الدقيق – يعود استعمال هذا المعنى إلى بدايات القرن 17 م– فهو يشمل كل الفروع البحثية القابلة ظواهرها للملاحظة عبر الوسائل التجريبية، أو الإحصائية والقياسية وتكون منتظمة في قواعد.

والعلوم الإنسانية Les sciences humaines أحد هذه المعارف، يرى فيها "لالاند" "أنها تعبير حديث على ما كان متفقا عليه من قبل على تسميته العلوم

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode : les grande lignes d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean – Grondin et Gilbert Merlio, Edition du seuil, Paris, 1996, p 149.

(2) Baraquin Noélla et autres, Dictionnaire de philosophie, Armand Clin, 3 édition, Paris, 2007, p 309.

الأخلاقية"[1]، والفيلسوف الإنجليزي "جون ستيوارت مل" هو أول من قام بنعتها بمصطلح العلوم الأخلاقية Le sciemce morals، الذي يرادف مصطلح Geisteswissenchaften العلوم الروحية، أو ما ندل عليه بالعلوم الإنسانية. ظهرت في القرن 19م، وتمايزت عن العلوم الطبيعية. وهي علوم موضوعها الفكر البشري والعلاقات الاجتماعية، ويعني ذلك أنها تشمل الفلسفة كعلم معنوي. كما تبحث في أحوال الناس وسلوكاتهم أفرادا كانوا أم جماعات، كعلم الاجتماع وعلم التاريخ، علم النفس، علم اللغة، الاقتصاد... إلخ[2].

*** المنهج:**

المنهج لغة: المسلك والطريق والسبيل، أو الطريقة التي نبتغي منها تحقيق غاية أو هدف معين.

وفي اللغات الأوروبية تتخذ نفس المعنى، فبالفرنسية: Methode، وبالإجليزية: Method، وبالألمانية Methode، وهي لفظة مشتقة من اليونانية القديمة: Méthodos وتعني: التعقب أو البحث، (Odos): الطريق أو المسلك، (Méta): نحو، وجهة ...، وفي مجموعهما: المعنى الموصل إلى النهاية أو الغاية.

أما مفهومها الفلسفي: فهو يعقد على كونه طريق يتبع في نطاق الفكر عموما، وفي المعرفة على وجه الخصوص.

وله معنيان:

أ. المنهج كطريق أو مسار فعلي للأفكار يقود في بحثه إلى اكتشاف أو ابتكار حقيقته.

---

[1] لالاند اندري، الموسوعة الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، 2001، ص 1254.
[2] صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص 101.

ب. المنهج كمجموعة قواعد يتم بفضلها الفكر العودة إلى ذاته كلما اصطدم بالأخطار أو الأخطاء للحد منها قدر الإمكان.

وبشكل عام: هو نظام يتبنى كشف الفكر أو النظرية أو مجموع المعارف من خلال طرح النتائج المحصل عليها قد تكون تحليلية أو تركيبية... إلخ[1].

والمقصود به من الناحية العلمية، هو البرنامج الذي يحدد مسبقا سلسلة من العمليات من أجل القيام بها[2]، فالمنهج في العلوم الطبيعية هو مجموعة من الخطوات العقلية والعمليات التجريبية التي تقود إلى استخلاص قوانين لإيجاد علاقات كلية بين الظواهر[3].

إذن المنهج يهدف إلى معرفة الظواهر وتحليلها، ولذلك وجدت مناهج للفهم وأخرى للتفسير، أي مناهج فلسفية، ومناهج علمية إذا أردنا التمييز المعاصر.

وإجمالا، فالمنهج مجموعة قواعد يتقيد بها الفكر، وكل مقيد بقواعد منطقية هو عقل، عندئذ لابد لنا أن نقيم تحديدا بين عقل فلسفي وآخر علمي، فالاستنباط والاستدلال والقياس موضعها الإقناع والحجاج والحوار وهو ما يمثل منطق الفلسفة والتي تقيم علاقة أو رابطة بين الظواهر والعمليات الذهنية. ولا بأس إذا قلنا حتى العلم يأخذ بهذه المواقع من إستراتيجيات التفكير باعتباره كان أول حاضن للفلسفة، لأن المنهج في مجمعه هو قواعد ذهنية ترتدي الطابع العلمي، وهي تهدف كلها إلى إنتاج معرفة علمية[4].

---

(1) Baraquin Noélla et autres, Dictionnaire de philosophie, p 309.

(2) بن مزيان بن شرقي وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2007، ص 23.

(3) Baraquin Noélla et autres, Dictionnaire de philosophie, p 223.

(4) بن مزيان بن شرقي وآخرون، المرجع السابق، ص 25.

والمنهج يتصل دائما بميدان معين: اجتماعي، طبيعي، فلسفي... إلخ. غير أنه يتباين حسب تقنيات البحث المستعملة، فالعلوم الإنسانية ليست في تطبيقها للمنهج التجريبي أو الاستقرائي على الدقة كما هو حال العلوم التجريبية. إذن المنهج تابع لطبيعة الموضوع مباشرة وعلى هذا الأساس، فكل منهج له نظريته الخاصة يستند عليها. "كل مناهج المعرفة تمكن القوانين الموضوعية للواقع، وهذا هو السبب في أن المنهج يرتبط إرتباطا لا ينفصم بالنظرية"[1]، فكل نظرية تعبر عن رؤيتها للحقيقة وما المنهج بالتالي إلاَّ ممارسة لها، وبذلك تكون النظرية هي القاعدة التي تشيد المنهج، فخلق المنهج مشروط بوجود النظرية، ولتوضيح النظرية لابد من منهج.

وبالطبع هناك فوارق بينهما لأن "النظرية متكاملة وبالتالي معلقة. أما المنهج فهو في حالة بحث عن العناصر الثابتة مما يجعله في حالة انفتاح"[2].

هذه العلاقة هي ما نقصد تعقبها في هذا البحث بين نظرية التأويل أو الهومينوطيقا وبين المنهج كوصي على الممارسة في بحثه عن الحقيقة كغاية ترجو بلوغها النظرية.

إن تاريخ الفلسفة ما هو إلا وفاق بين المنهج والنظرية والتي كانت سببا في ارتاحالات المعنى منذ بداياتها، تحت ضغط جدلية السؤال والجواب، والذي أدى في كل مرة إلى تفجر الفكر ثم أفوله، لتتجدد في سيرورة تشبه في ذلك أسطورة طائر الفنيق الذي يبعث بعد موته مانحا الحياة من جديد، وهو ما تفعله الحقيقة العذراء.

---

(1) بغورة زواوي، المنهج النبوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الطبعة الأولى، الجزائر، 2001، ص 109.
(2) بغورة زواوي، المرجع السابق، ص 110.

*** الحقيقة:**

الحقيقة في اللغة، ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه والمجاز ما كان ضد ذلك، وحقيقة الشيء خالصه، وكنهه، ومحضه. وحقيقة الأمر يقين شأنه[1]. إذن الحقيقة جوهر الشيء، في مقابل العرض. ترسم بالفرنسية بلفظ: Vérité، وبالإنجليزية: Truth، وبالألمانية: Wahrheit، وهي مشتقة من اللاتينية: Veritas.

ويحصرها جميل صليبا في معجمه على أربع معاني تداولها جمهور الفلاسفة.

فالحقيقة أولا: مطابقة للتصور أو الحكم للواقع، وهي بهذا المعنى اسم لما أريد به حق الشيء إذا ثبت.

وقد تطلق على الشيء الثابت قطعا ويقينا.

والثاني: مطابقة الشيء لصورة نوعه أو لمثاله الذي أريد له. بهذا المعنى ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه. وفي هذه الصورة قد بلغت الغاية في تعبيرها عن الشيء.

وثالثا: الماهية أو الذات، فحقيقة الشيء ماهيته، كالحيوان الناطق للإنسان، أي تحققه وتشخص هويته.

والمعنى الرابع: مطابقة الحكم للمبادئ العقلية، يقول "ليبتز": "متى كانت الحقيقة ضرورية أمكنك أن تعرف أسبابها بإرجاعها إلى معان وحقائق أبسط منها حتى تصل إلى الحقائق الأولى، والحقائق الأولى هي الأوليات والمبادئ العقلية[2].

وعلى هذا النحو، تتخذ معايير الحقيقة تشعبا، من حيث علاقتها بالذات وإسقاطاتها على الموضوع وهي:

---

(1) صلبيا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 485.

(2) صلبيا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 485، 486.

1. الحقيقة الصورية Vérité formelle: وهي اتفاق العقل مع نفسه بلا تناقض، وهو ما تحمله مبادئ العقل في موضوع المنطق الأرسطي، وكذا الرياضيات.

2. الحقيقة المادية أو المنطقية التجريبية: والتي يرى فيها كانط توافق المعرفة مع الظواهر، وهو ما حاصل في العلوم التجريبية، أي توافق العقل مع الشيء الواقعي ماديا كان أم نفسيا، كما هي الحال في الحقيقة الفيزيائية والنفسية[1].

3. الحقائق الأبدية Vérités éternelles: هي المبادئ المطلقة، أو القوانين الثابتة المحيطة بجميع الكائنات، هي فيض من العقل الإلهي، وتنعكس على العقل الإنساني. يقول ديكارت: "إياك أن يخطر ببالك أن الحقائق الأبدية تابعة للعقل الإنساني، أو لوجود الأشياء. إن هذه الحقائق تابعة لإرادة الله، فهو وحده الذي سن الحقائق ورتبها، وثبتها منذ الأزل"[2]. حقائق مستقلة عن الموجودات وعن العالم وعن الواقع (Réalité).

4. الحقيقة الواقعية (Réalité): هي الوجود ذهنيا كان أو عينيا. فالعالم الخارجي حقيقة واقعية، أي له وجود مستقل عن عالم إدراك الذات. إن القول أن الحقيقة هي اتفاق العقل مع العالم الخارجي قول فيه التباس، لأن لا تصور للحقيقة مستقلة عن العقل من جهة، وعن الوجود العيني من جهة أخرى، وحتى تقرن بعد ذلك بينهما فتقول أنهما متفقان.

إن استعراضنا لهذه المعاني والتصورات لمفهوم الحقيقة نرى بأنها نظريات تقليدية تركز على مسألة المعيار، أي على مسألة الشروط التي ينبغي أن تجمع للقول عن شيء ما انه حق، غير أن هذا التقليد الذي عمدت عليه الميتافيزيقا الغربية لم يشرع

(1) Baraquin Noélla et autres, Dictionnaire de philosophie, p 360.

(2) نقلا عن: صلبيا جميل،المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص 486.

لها أن تطرح سؤال: (ماذا) ما هي الحقيقة في ذاتها؟ وهو سؤال الماهية، بل بقيت حبيسة توجهها المعياري في سؤال (متى) متى يكون شيء ما حقا Vrai؟

ويعد أول من انتقل من نظرية الحكم (المعيار) على القضايا إلى ظاهرة الحقيقة (الماهية) فيلسوف الكينونة الألماني "مارتن هيدغر" الذي لم يتكلم عن مفهوم الحقيقة ولا عن نظرية الحقيقة بل عن ماهية الحقيقة كظاهرة أنطولوجية.

لقد عمد هيدغر على تفكيك مفهوم الحقيقة الذي هيمن طيلة تاريخ الفلسفة، والذي تتوزعه ثلاث أطروحات:

1. يكمن "موقع" الحقيقة في القول (الحكم).
2. تقوم ماهية الحقيقة في "تطابق" (L'accord) الحكم مع موضوعه.
3. قد يكون أرسطو مؤسس المنطق، هو كذلك من ربط الحقيقة بالحكم كما لو كان موضعها الأصلي، وكذلك هو الذي عرفها بأنها "تطابق"[1].

ويعتقد أن تأسيس الحقيقة يكون بالعودة إلى الاغريق، بالرجوع إلى الأساس الأنطولوجي للحقيقة التقليدية هو الحقيقة باعتبارها "لا تحجبا"، وهنا تكمن عبقرية هيدغر في انه توصل إلى الكلمة المرادفة لها في اليونانية: "Aletheia"، وبهذا المعنى تتجلى التجربة الأساسية لمفهوم الحقيقة، تجربة اللاّتحجب، لأن كلمة "Lethé" تعني التحجب، فيرتبط اللاّتحجب بالتحجب فالحقيقة تفرض سلفا وضوحا أو انفتاحا يمكن أن تتكشف فيه الموجودات. وإن لا تحجب الموجودات هو في الوقت نفسه تحجب للوجود[2].

---

[1] نقلا عن: حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة **"العودة إلى الإغريق"**، مجلة أيس، العدد 3، 2008، ص 26.

[2] غادامير هانس غيورغ، طرق هيدغر، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 157.

ويذهب هيدغر أبعد من ذلك عندما يصرح أن اليونان هم السباقون الذي حدسوا وفهموا الحقيقة بما هي تجل وإنكشاف قبل الفينومينولوجيا، وبذلك كانوا فينومينولوجيين قبل الفينومينولوجيا، فــ"الأليثيا" كمفهوم للحقيقة تعني لدى "أرسطو" وببساطة "الأشياء في ذاتها"، والكينونة "الحقة" أي الحقيقة هي كينونة – كاشفة/ متجلية في نمط كينونة الدازين لأن "الدزاين يوجد في الحقيقة" من حيث أنه منفتح بامتياز على العالم وعلى الأشياء، "وانفتاحه هذا هو الذي يحقق هنا من خلال تركيبات وجودية ثلاثة هي كالآتي: الوجدان – الفهم – الكلام. وهي تركيبات أنطولوجية تتجلى لما يتم الانفتاح على الكائنات[1].

هذا الانبعاث الذي خصه هيدغر لمفهوم الحقيقة بالعودة إلى الإغريق من خلال مفهوم "أليثيا" Aletheia والذي حرر فهم الكينونة والكائن من أسر الميتافيزيقا وفلسفة الحضور سيكون منعرجا للفينومينولوجيا بوصفها تأويلا، أو سيكون تأسيسا للفينومينوجيا الهرمينوطيقية بوصفها أنطولوجيا فينومينولوجية منبثقة عن هرمينوطيقا الدزاين. وإسهاماته هذه ستغير طابع التفكير الهرمينوطيقي المتشبع بالفينومينولوجيا.

[1] حاج عبد الرحمن نعيمة، المرجع السابق، ص 27، 28.

الفصل الأول

الهرمينوطيقا ومشروع المنهج في العلوم الإنسانية

المبحث الأول : أزمة المنهج وتقويض المعرفة الإنسانية .

المبحث الثاني : التأويل اللاهوتي في التراث الغربي .

المبحث الثالث : مشروع الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية .

المبحث الأول: أزمة المنهج وتقويض المعرفة الإنسانية.

تصور لنظرية المعرفة:

إنّ مشهد الخطاب الفلسفي عبر تاريخه لم يكن ثابتا في توجهاته أو ستاتيكيا في أطروحاته، بل اتسم بالحركية والديناميكية، خضع لقدرات الإنسان الفردية وملكاته، وكذا ظروفه الاجتماعية والثقافية. من هذه الزاوية كان التفلسف كفعل للفلسفة في أول عهده منصبا على الجوانب الأنطولوجية، وتمثل في محاولات المفكرين الأوائل في الإجابة عن سؤال أساسي تعلق بشأن الكون وأصل الوجود، والذي أعاده أرسطو إلى الدهشة التي حفزت الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، واستمر على هذا المنوال إلى ما بعد الفلسفة الإغريقية(*) على اعتبار أن الفلسفات اللاحقة لن تشهد تغييرا من حيث الأولوية الممنوحة للوجود إلى غاية العصر الحديث في القرن السابع عشر أين بدأ البحث الفلسفي (الفلسفة الحديثة) مراجعة النظريات المتراكمة، وإعادة النظر في ترتيب الأولويات وتوجه الاعتناء حينئذ ليس بما نعرف؟ أي مضمون المعرفة، بقدر ما كان السؤال مطروحا حول كيفية المعرفة وإمكانية وطبيعة المعرفة. وبالتالي تلخصت هذه الأسئلة في فحص الحقيقة في المعرفة. انطلاقا من هذا، حملت عناوين كتب فرنسيس بيكون (الأرغانون الجديد)، ديكارت (مقال عن المنهج)، سبينوزا (إصلاح الذهن)، ليبنتز (أبحاث جديدة في الفهم الإنساني) ومالبرانش (البحث عن الحقيقة) وإلى غاية القرن التاسع عشر ولاسيما بحث في عقل البشري (لوك)، محاولة في الطبيعة البشرية (هيوم)، مبادئ المعرفة البشرية (باركلي)، المنطق القياسي والإستقرائي (مل) وكتب

(*) لا يعني أن الفلسفة الإغريقية أو غيرها من الفلسفات ما قبل الحديثة لم تعنى بمسائل المعرفة أو الأخلاق أو الجمال لكن ما نقصده هو أن اهتمامها بمثل هذه المسائل لم يكن باستقلال عن قضايا الميتافيزيقيا أو اللاهوت فهي قضايا مثبوتة في مجمل ما عالجته تلك الفلسفات، ولم تكن تحظى بمناقشة منفردة كما حدث مع مبحث نظرية المعرفة في العصر الحديث.

كانط النقدية. تضمنت جميعها إشارة واضحة إلى فكرة المنهج وإلى تحليل العقل والأفكار والطبيعة البشرية[1]، من هنا أمكن القول أنَّ الاهتمام الفلسفي بالمعرفة كان بالأساس منهجيا، كما صار الالتفات إلى مناهج البحث سمة طبعت كل العصر الحديث. وقد اشتغل فلاسفته بمناقشة مسائل نظرية المعرفة بدءاً بدعواتهم لتحديد المنهج وإصلاحه أو الثورة على المناهج التقليدية والتمرد عليها[*].

ويذكر ريتشارد رورتي أن هذا التحول في التراث الفلسفي الغربي من الوجود إلى المعرفة يعود فيه الفضل إلى ثلاثة فلاسفة عن طريقهم أمكننا الحصول على هذا الطرح الخاص بنظرية المعرفة، ويقول موضحا هذا الموقف: "نحن مدينون بفكرة نظرية المعرفة المؤسسة على فهم العمليات العقلية للقرن السابع عشر، خاص إلى لوك، ونحن مدينون بفكرة العقل ككيان منفصل فيه تحدث العمليات للحقبة الزمنية ذاتها، بخاصة إلى ديكارت، ونحن مدينون بالفكرة التي تحسب الفلسفة محكمة العقل المحض تقضي بإثبات مزاعم بقية الثقافة أو بطلانها للقرن الثامن عشر، بخاصة إلى كانط. غير أن هذه الفكرة الكانطية تفرض تصاعدا عاماً إلى فكرة لوك عن العمليات العقلية وفكرة ديكارت عن الجوهر العقلي"[2].

---

(1) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في الفلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص 236.

(*) وجدنا جملة من الانتقادات وجهت صوب المنطق الأرسطي دعت في مجمل ما دعت إليه، إلى ضرورة تجاوزه وكشفت عن مضمونه السلبي وعدم قدرته على مسايرة التطورات الحاصلة في مناهج الاستكشاف وتصنيف العلوم والمعارف والاستجابة لطموحات الإنسان الحديثة في بسط سيطرته على الطبيعة.

(2) رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص 52.

يحيلنا قوله إلى جهود هؤلاء الفلاسفة التي تذكر غالبا عند الحديث عن التأسيس لمبحث نظرية المعرفة كونها جهود أساسية في قيام فرع الإستمولوجيا[*]، وبغض النظر عن الاختلافات الموجودة بين المفاهيم الفلسفية من العقلانية إلى الأمبريقية وانتهاء بالنقدية، فإن مقولات كانط ما كان لها الظهور من دون مواقف لوك وديكارت من قبله.

إنَّ ظهور الإبستيمولوجيا حمل معه تصورا جديدا للمهمة التي أنيطت بالفلسفة فأصبحت تبحث عن الأسس وبالضبط عن أسس المعرفة وطبيعتها وماهية العقل، وهو الملكة القادرة على تمثل العالم، أي عالم الأشياء الخارجية.

من هنا بدا للفلسفة بمقدورها تبني خطاب الحقيقة والصلاحية وإضفاء المشروعية التي سوف توزعها على ميادين المعرفة الإنسانية من فن ودين وعلم.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ ظهور الإبستيمولوجيا لم يكن ليعرف هذا الانتشار لولا تقدم الحاصل في العلوم، والذي يبدو بديهيا أن يرافق هذا التقدم مبحث فلسفي هام يكون مهامه تسليط ضوء النقد لمبادئ مختلف العلوم وفرضياتها ونتائجها الرامي إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها ومداها الموضوعي[1].

لكن، هنا سؤال يفرض نفسه في مصار تشكل نظرية المعرفة وهو:

(*) اللسان الفرنسي يفصل بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة إذا ما استثنينا Piaget، ولا نلاحظ ذلك عند الأنجلوساكسون. أما الإطاليون فيرسمون نظرية المعرفة Gnoseologie لكنها ذات استعمال إستثنائي في اللغة الفرنسية والانجليزية حيث تدل بشدة على التظاهر بالمعرفة. أما في اللغة الألمانية فهي تعني نظرية المعرفة عامة والتي لها طابع فلسفي أكثر وضوحا Erkcnntnisthéorie أو Wissenschaftslehre.

نقلا: بلانشي روبير، الابستيمولوجيا، تـ: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004، ص 12-20.

(1) لالاند أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ص 357.

كيف استطاعت هذه العلوم أن تفرض وجودها خارج الفلسفة وتستقل بذاتها ككيان تفرع عن الملاك الأم؟

إنَّ مصطلح العلم يختلف عما كان يقصده الأوائل اليونانيون، وذلك في ما نعلم أنه انطلاقا من القرن الثامن عشر حين أكد كانط أن المعارف الميتافيزيقية غير مجدية وغير مفيدة، وأنه من الضروري أن تأخذ المعرفة البشرية شكلا علميا ممثلا حسب هذا الفيلسوف في النسق النيوتوني. هذا وقد كتب كانط مؤلفه الشهير نقد العقل الخالص تحت تأثير هذه الفكرة بالذات، فنقد الفكر الميتافيزيقي المتعالي على التجربة الحسية وبين أن الفكر البشري مطالب بملازمة حدوده التجريبية، وجاء كتابه التبسيطي موضحا ومفسراً لهذه النظرية، إذ أنَّ عنوان هذا المؤلف يدل وحده على نية كانط، فقد اختار هذا الفيلسوف لكتابه العنوان التالي: مقدمة لكل ميتافيزيقا تأخذ شكل العلم(*) (1).

والواقع أنَّ الميتافيزيقا التي تعتبر وصفا لكفية الجمع بين السموات والأرض أزيحت ليحل محلها علم الفيزياء، وبذلك أمكن تحقيق التمييز النهائي للفلسفة عن العلم بفضل فكرة مفادها أن جوهر الفلسفة هو:

نظرية المعرفة التي رسختها الفلسفة الحديثة بتأكيدها على قدرتها في الوصول إلى ماهيات الأشياء والنفاذ إلى الطبائع، وأوجدت مفتاح حلها عن طريق المعرفة. والمعرفة هنا: براديغم العلم الطبيعي الذي يعتبره أقنوماً للمعرفة التامة، فلقد كانت الفلسفة في انبثاقها القديم تريد أن تكون "علماً" معرفة شاملة بكلية الكائن، لا معرفة فضفاضة ونسبية. لكن لم تستطيع الارتباط بالفكرة الحقيقة للعقلانية وبالتالي مع فكرة

(*) Prolégomènes à toute métaphysique future qui ce présentera comme une science.

(1) بشتة عبد القادر، الإبستيمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1995، ص 11.

العلم الشامل. كان هذا اقتناع مؤسسي العصر الحديث. إنَّ المثل الجديد لن يصبح ممكناً إلا مع نموذج الرياضيات وعلم الطبيعة اللّذين تم تجديدهما، ومع سيطرة المعرفة على كلية الوجود وتقدمها الدائم نحو الكمال، يحرز الإنسان هو أيضا سيطرة متزايدة على عالمه، وفي أفق هذه العقلانية يكون الإنسان بالفعل على صورة الإله، بموازاة دقة الرياضيات والفيزياء.

ويعزز هذا التصور ما أشار إليه زعيم الفنومينولوجيا الفيلسوف الألماني "إذموند هسرل" في مؤلفه: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترسندنتالية بأن فزياء غاليلي هي التي حددت الفلسفة الحديثة بشكل أصلي[1]، وينزع إلى فكرة أكثر جذرية حينما يؤكد أن تفرع الفلسفة وتشظيها إلى تخصصات علمية يرتبط فقط بالعصر الحديث، ولم يكن من الممكن ذلك في عصر اليونان، وأن علم الطبيعة الغاليلية لم تنشأ بفضل التخصص، بل العلوم الجديدة المقتدية بنموذجها ومنهجها واللاَّحقة "هي التي جزأت فكرة الفلسفة العقلية التي حفزها علم الطبيعة الجديد واستمدت منها حمية تقدمها وغزوها لمجالات جديدة، أي لمناطق جزئية مغلقة عقليا داخل الكلية العقلية للكون"[2].

داخل هذه الوحدة كان سيبرز مباشرة بعد تدشين علم الطبيعة الجديد على يد غاليلي العبقري المدشن للفلسفة الحديثة بأكملها. كان ديكارت هو من ابتكر الفكرة الجديدة للفلسفة الشاملة ووضعها على طريق التحقيق النسقي: وذلك بمعنى العقلانية الرياضية، أو بتعبير أفضل العقلانية الفزيائية النزعة – الفلسفية "كرياضيات شاملة"، وقد عرفت في الحال تأثيراً هائلا، لكن لم يكن الأب المؤسس للعصر الحديث بهذه الفكرة فقط، فمن الغرابة أنه في الوقت نفسه ظهرت العلوم الجديدة لمجرد أن أعلن في

---

(1) هسرل إدموندد، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترسندتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008، ص 94.

(2) هسرل إدموند، المرجع السابق، ص 122.

كتابه: "التأملات" عن فلسفته العقلية، إذ تم الفصل بين الطبيعة والروح، وهو ما يمكن مقابلته إبستيمولوجياً بين الموضوع والذات وأنثروبولوجيا بين الجسد والنفس، وسيقدر لهذه النزعة الثنائية أن تؤثر جذريا على التصنيف الفعلي للعلوم الحديثة من حيث أنها ستبدل فكرة العالم عموما الذي انشطر إلى عالمين، بمعنى أكثر دقة إلى حقلين معرفيين مغلقين إن صح التعبير:

الطبيعة، والروح، وكان ذلك في معناه نتيجة لنموذجية منهج علم الطبيعة الفزيائي المريض[*]، هذا التصور أدى إلى تكوين فروع معرفية منشطرة، ففي البداية اهتمت بكيفية وحيدة الجانب بما هو جسمي تمثلت في الأساس في العلوم البيوفزيائية Biophysi Kalische Wissenschaften، ثم فيما يتعلق بما هو نفسي، أي ما تبقى بعد تنحية الجسد الحيواني – البشري ظهور سيكولوجيا كمطلب أول وذلك مع "هوبز" الذي كان معاصراً لديكارت، سيكولوجيا من أسلوب غريب تماما تمت صياغتها عينيا كأنتروبولوجيا سيكو فيزيائية في روح عقلانية[1].

إنَّ نموذج التصور الفيزيائي للطبيعة ومنهجها سيؤديان بكيفية مفهومة إلى اعتبار أن النفس لها كيفية للوجود مشابهة مبدئيا لكيفية وجود الطبيعة، وأن السكولوجيا

(*) الترييض عموماً استعمال الرياضيات بحيث تصبح الظواهر الطبيعة مجرد ثوابت ومتغيرات داخل معادلات رياضية، والهدف من هذه العملية هو قياس وتكميم تلك الظواهر بدقة هي دقة الرياضي. وأول عن استعمال هذا المنهج غاليلي تطبيقا فقاس الزمان والفضاء والحركة ...إلخ. وهذا ليس غريبا بالنسبة إلى هذا العالم الإيطالي إذ نعلم أنه هو القائل: "إن كتاب الطبيعة قد كتب بلغة الرياضيات"، وواصل نيوتن الاعتماد على المنهج التكميمي وعنوان كتابه : المبادئ الرياضية للفلسفة الرياضية، خير دليل مع ما نقول أنه ريّض الزمان والحركة والمكان والكتلة والجاذبية وكتب مثلا في خصوص الجاذبية المعادلة التالية:

$ج = \frac{ث\,ك1 \times ك2}{م^2}$ ج = الجاذبية ؛ ك 1 = الكتلة الأولى، ك2 = الكتلة الثانية ؛ م = المسافة، الفاصلة بين الكتلتين؛ ث= ثابتة.

(1) هسرل إدموند، المرجع السابق، ص 123.

تعرف ارتقاء نظريا من الوصف إلى التفسير النظري الأخير مشابها لذلك الذي يوجد في البيوفيزياء، وإذا تابعنا هذا الخط سنجد أن السيكولوجيا التجريبية – الحسية، أو ما تعرف بالسكولوجيا تقرر شروحها على ضوء منجزات فيزيولوجيا الأعصاب، وبالتالي تخضع السلوك الإنساني لشروح آلية بلغة العمليات السيكولوجية. وعليه، فهذه النزعة الطبيعية الجديدة ذات التوجه الفيزيائي ستقود في نهايتها إلى نزعة حسية – وضعية سيسري مفعولها وبكيفية مصيرية بالنسبة للتطورات التاريخية للعلوم الروحية Geistes Wissenschaft أو ما تعرف بـــ: العلوم الإنسانية Geistes Wissenschaften، وللفلسفة وروح البشرية على العموم بعد تحرير المعاني الأصلية لمفهوم الكائن التي حجبت التمييز بين الأشخاص والأشياء بفعل تعميم فكرة المنهج.

أزمة المنهج في العلوم الإنسانية:

يمكن تعريف العلوم الإنسانية بأنها "تلك التي تدرك العالم على أنَّه ينطوي على معان وتتكون معرفتنا بتلك المعاني، وهذا يعني أنَّ علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى الأفكار والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التغيرات المختلفة وإدراكها إدراكا كيفيا"[(1)]، فموضوعها يختلف على هذا النحو عن موضوع العلوم الطبيعية. وبديهي أن يؤدي الاختلاف في الموضوع إلى الاختلاف في المنهج، وإذا كانت الخلفية التاريخية لمفهوم المنهج قد ميزت بين منهجين عريقين، المنهج الاستنباطي الملائم للعلوم الرياضية، ووجدنا آثار ذلك عند أفلاطون الذي كان يعلم في أكاديميته الاستنباط المنطقي للقضايا الرياضية، وعند أرسطو في حديثه عن العلم البرهاني، وعند إقليدس وتشبييه للهندسة على هيئة نسق استنباطي، ونفس الأمر ينطبق

---

(1) محمد علي عبد المعطي وآخرون، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (بدون تاريخ)، ص 16.

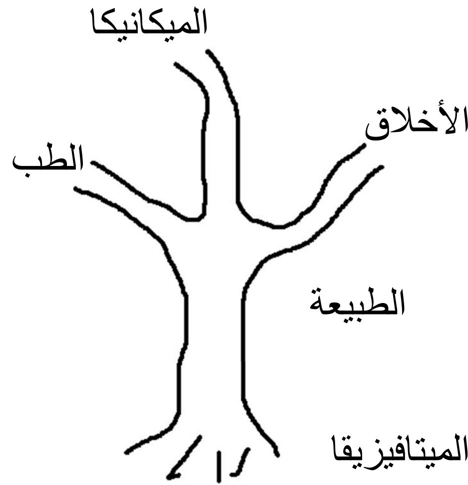
على المنهج الاستقرائي الخاص بالعلوم الطبيعية. لقد عرف أرسطو الإستقراء وحدد النوع العلمي في كتابه الطوبيقا بأنه الانتقال من المعلوم إلى المجهول، أو "الانتقال من الجزئيات إلى الكليات" ويلاحظ استقرار هذين المنهجين، في حين افتقد منهج العلوم الإنسانية تلك الميزة، ذلك أن الحاجة إلى قيام هذا المنهج لم يبدأ إلا بعد ما استقلت علوم الإنسان مع بدايات القرن التاسع عشر من أمها الفلسفة وقتها حاول باحثوها إيجاد منهج ملائم لها، لا هو بالمنهج الاستنباطي ولا هو بالمنهج الاستقرائي، ذلك أن الإنسان محور دراسة العلوم الإنسانية ليس عدداً، أو شكلا مما ندرسه علوم الرياضة، كما أنه ليس مادة من مواد العلوم الطبيعية. إنَّه روح بالأصالة، روح لا تقبل الكم أو القياس ولا تخضع للملاحظة أو التجريب، ورغم بساطة تلك الحقيقة إلاّ أنها قوبلت بالرفض من البعض، وأدى ذلك إلى قيام ما يسمى بأزمة المنهج في العلوم الإنسانية.

تعود جذور الأزمة إلى بداية القرن السابع عشر، وبالتحديد إلى سنة 1619 فيما يرويه ديكارت عن حلم أوله تحت قناعتين شكلتا تصور العالم في الفلسفة الحديثة، فما يخص القناعة الأولى: وحدة العلم كمعرفة شاملة متعلقة بكلية الكائن. والأخرى في التوافق الجسيم بين نظام الطبيعة في الفيزياء وقوانين الرياضة[1]، ففكرة وحدة العلم "ليست فكرة عبقرية تتصل بديكارت بل تعود جذورها إلى الفلسفة اليونانية، إلاّ أنها لم تتجسد في تاريخها نظرا لما اتخذته كطابع صراع من اجل الوجود"[2] وليس للمعرفة. وقد تم سياقها في العصر الحديث في مؤلف ديكارت "مبادئ الفلسفة" والتي حددت في

(1) Hottois Gilber : la renaissance à la postmodernité : une histoire de la philosophie moderne et contemporaine. De boeck université, 3éme édition, Bruxelles, 2002, p 69.

(2) هسرل إدموند، نفس المرجع، ص 54.

شجرة المعرفة: جذور هذا العلم الميتافيزيقا، جذعه الطبيعة، فروعه الأخلاق والطب والميكانيكا وهذا ما يوضحه الشكل.



هذه الحقول المعرفية المختلفة والتي تبناها العلم الحديث قادته إلى اعتماد منهج كفيل بولوج عالم الظواهر المتنوعة يمثل أساسا في نموذج علم الطبيعة الذي يتخذ من الفيزياء والرياضيات نسقا لمنظومة استدلالاته، ومعنى ذلك أن نموذج الدقة في العلوم الطبيعية سيعمم على فروع معرفية كمطلب للتأسيس الصارم للحقيقة التي تجسدها الموضوعية، ويمتد تأثيرها بعيدا خارج علوم المادة موفرة بذلك سندا وانتشارا عاما لنزعة وضعية في العلوم الروحية والفلسفة على حد سواء. هذا الاتجاه المفرط لمعنى الشمولية كما بدأ مع ديكارت، هو تصعيد جريء تسعى إليه هذه الفلسفة الجديدة إلى أن تحيط بكيفية علمية صارمة بكل الأسئلة المعقولة عموما في وحدة نسق نظري في منهجية بداهية بكيفية قطعية وفي تقدم للبحث لا متناه لكن منظم عقليا. في بناء واحد يضم حقائق نهائية[1].

داخل هذا السياق الثقافي الذي أفرزه العصر الحديث هيمن براديغم المعرفة الفيزيو – رياضي منهجيا، وسعى أصحابه إلى سحبه على باقي قطاعات المعرفة دون

---

(1) هسرل إدموند، المرجع السابق، ص 47، 48.

إصطفاء ميدان بعينه إلى حد اعتباره نموذجا للنشاط الإنساني، غايتهم في ذلك البحث عن الموضوعية التي أصبحت المسيطرة في ميدان نظرية المعرفة[1]. هذا ما مهد لظهور نظرة إبستيمولوجية خاصة بالعلوم الإنسانية سميت تقليديا بالنزعة الوضعية والطبيعية، إذ تحذو علوم الإنسان حذو علوم الطبيعة تقتاد بمناهجها وأصولها، ومقلدة إياها في رسمها لغايتها ومطلقاتها، وما من شك أن هذا التقارب بين الإنسانيات والطبيعيات من حيث المناهج المعرفية كان تتمة لما كان الفكر البشري قد شرع فيه منذ تأسيسه للعلم الحديث، من إرادة جلية لتخليص المعرفة العلمية من شوائب الفلسفة الميتافيزيقية واللاهوتية، وإرسائها على أسس تجريبية وموضوعية. ويرى "غاستون غرانجي" في هذا المسار أنَّ الإشكالية التكوينية للعلوم الإنسانية تتمثل في سعيها إلى تحويل الدلالات المعيشية إلى دلالات موضوعية[2].

إنَّ نجاحات علوم الطبيعية هي في الأساس نجاحات تقنية جعلها نموذجا للمنهج العلمي عموما، "ومحاولات محاكاة هذا المنهج فعليا، تكونت على أثره فروع تاريخية، علوم عينية تهتم بالعالم الإجماعي – التاريخي في منهجية خاصة أدت سبب تشابهها مع منهجية علوم الطبيعية الوصفية إلى الاعتقاد بأن الأمر يتعلق هنا بدرجة أولية تمهد لدرجة التفسير الدقيق"[3] على حد تعبير "إدموند هسرل"، وهي هنا إشارة واضحة لمعارف كانت في الأمس القريب فروعا فلسفية تتناول الإنسان بصورة تأملية لاهوتية ميتافيزيقية في الغالب ليعاد تشكيلها في أوج التقدم العلمي لعلوم المادة إلى علوم

(1) لوكاش جورج، ماركسية أو وجودية، ترجمة: طرابيشي جورج، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (بدون تاريخ)، ص 05.

(2) Granger Gilles – Gaston : pensée formelle et sciences de l’homme, Aubier Montaigne, 1967, p 66.

(3) هسرل إدموند، المرجع السابق، ص 475.

وضعية تمارس على الروح فعاليات التشييئ بوصفها موضوعا من الدرجة الثالثة من موضوعات الطبيعة الواقعية والتجريبية، ونخص بالذكر هنا علمي التاريخ والاجتماع.

لقد اعتبر التاريخ علما في القرن الثامن عشر تحت تأثير إنجازات علم الفيزياء الرياضية "غاليلي – نيوتن"، ولأول مرة اكتشف العلماء أنَّ الطبيعة لها أيضا تاريخ وبذلك تبددت الرؤية الخاصة التي اعتبرت التاريخ بشري بامتياز، ومعه بدأ الاقتناع أنَّ ماضي البشرية أطول بكثير مما يظن ويقال، وتولد عن ذلك أمر غاية في الأهمية: هو تغيير الاتجاه من البحث عن المكتوب، عن المرويات، عن أقوال البشر، إلى الحفر عن آثار مدفونة في جوف الأرض[1] ، وتم اسناد التاريخ إلى الملاحظة وإن كانت غير مباشرة، اعتمادا على مادته كالوثائق والآثار.

ويرى المؤرخون الوضعيون أنَّ الحركة الديناميكية لمسار التاريخ لا تحول دون تطبيق المنهج التجريبي عليه، فالعلوم الطبيعية ليست كلها ستاتيكية بل هناك علوم ديناميكية مثل علم الفلك الذي يبحث ومثل التاريخ في وقائع متغيرة غير ثابتة. كما بإمكان الوصول إلى أحكام كلية تمكن من التنبؤ. يقول الاتجاه الطبيعي إنَّه في إمكان علم التاريخ أن يصل إلى أحكام كلية هي بمثابة القوانين العلمية التي تسمح بالتنبؤ. ونحن حين نتكلم عن النجاح الذي أحرزه علم الطبيعة فالمقصود بذلك نجاح تنبؤاته، ويمكن القول إنَّ نجاح التنبؤات في هذا العلم قائم في تأييد التجربة لقوانينه[2] ، واختيار القوانين بالتجربة يجب أن يكون خطا مشتركا بين علم التاريخ وعلم الطبيعة.

---

(1) العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، المغرب، 2005، ص 128، 129.

(2) بوبر كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبد المجيد صبرة، منشأة المعرف، الإسكندرية، 1959، ص 49.

أما علم الإجتماع فكانت بدايته في القرن التاسع عشر، أي بعد قرن من إضفاء الصبغة العلمية والوضعية على التاريخ تحت التأثير نفسه **(الفيزياء الرياضية)** وصاحب السبق في هذا المجال دون منازع "أوغست كونت" أب الفلسفة الوضعية الذي أعلن إقتحام الروح الوضعية مجال الإنسانيات لتحل محل اللاهوت والميتافيزيقيا كما سبقت أن اقتحمت مجال الطبيعة وأجلت عنه الفكر الميتافيزيقي واللاَّهوتي.[1]

يعتمد العلم على التجربة حسب كونت، وهذا خلافا للفلسفة التي تبقى غارقة في المجال العقلي التأملي، ولا بد إذن للفيزياء الاجتماعية أن تكون تجريبية مثل الفيزياء الرياضية، غير أن التجربة في بعض نصوصه لا تعني بالضرورة معناها التقليدي الذي عودنا عليه المنهج التجريبي بل تدل فقط على عملية فكرية في عملية التركيب (وفعلا المنهج التجريبي يؤدي إلى التركيب)، ويرى كونت أن الفيزياء الاجتماعية تستخدم العقل، وهذا الاستخدام يعني التحليل الرياضي، بينما تستخدم الفلسفة العقل هي الأخرى لكن بمعنى آخر يقتضي التأمل لا الترييض، ومن الضروري أن تتبع الفيزياء الاجتماعية الفزياء المادية الرياضية فتحلل رياضيا الظواهر الاجتماعية[2].

ومهما يكن من أمر فإن الوضعيين الجدد **(الكانطية الجديدة)** يؤكدون على المنهج نفسه عندما يهتمون بالعلوم الاجتماعية، وهذا ما سعى إلى طرحه "هانز رايشنباخ" في كتابه: "نشأة الفلسفة العلمية"، فالفيلسوف العلمي يرحب بأي محاولة لبحث العلوم الاجتماعية بمنهج فلسفي قريب من ذلك المنهج الذي طبق بنجاح كبير في العلوم الطبيعية. ولكن ما يرفض قبوله هو تلك الفلسفة التي تضع حدا فاصلا بين العلوم الاجتماعية والطبيعية، والتي تدّعي أنَّ لتلك المفاهيم الأساسية من أمثال مفهوم التفسير،

---

(1) الحمدي محرز، الفكر والحياة في الفلسفة والعلوم الإنسانية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 2010، ص 72.

(2) بشتة عبد القادر، المرجع السابق، ص 74.

أو القانون العلمي، أو الزمان، معاني مختلفة في كلا الميدانين، ذلك لأن مصدر هذه الإدعاءات هو في كثير من الأحيان سوء فهم العلوم الرياضية، والواقع أن تحليل السببية الذي يتم في الفيزياء يقرب بين العلم وبين علم الإجتماع إلى حد لم يعرف من قبل على الإطلاق. وأنَّ التعقيد الشديد للظروف الاجتماعية الذي يجعل من المستحيل رؤية قانون إجتماعي يتحقق في حالة مثلى، ليذكر المرء بالوضع المماثل في علم فيزيائي هو علم الأرصاد الجوية، فعلى الرغم من التنبؤات الدقيقة بحالة الجو مستحيلة، فإنَّ أحداً من علماء الفيزياء لا يشك في أن حالة الجو تخضع لقوانين الديناميكا الحرارية والديناميكا الهوائية، وعلى ذلك وحتى لو كان من الصعب إلى حد بعيد التنبؤ بالمناخ السياسي، فلماذا يرفض معظم علماء الإجتماع الاعتماد بوجود قوانين لعلم الإجتماع.[1]

إنَّ علم الإجتماع إذن هو علم من المنظور الوضعي في اعتماده على التجربة والملاحظة والتحليل الرياضي، وإن كان هناك اختلاف بين كونت ورايشنباخ، فكونت تشبت بمفهوم المطلق واليقين في العلم، وقد استبدل هذا المفهوم بمفهوم الاحتمال عند رايشنباخ والوضعيين الجدد[2]. لكن ما هو ثابت أنَّ "الروح" الوضعي في علم الاجتماع ينبغي فهمه بصفته تعبيرا عن إرادة القطع مع الميتافيزيقيا بغية ضمان أكبر قدر من الواقعية والنجاعة لمعارفنا عن الإنسان، واعترافا بقيمة المنهج التجريبي في تحصيل المعرفة، فإن كان "دوركايم" يطالب بأن تدرس الظواهر الاجتماعية كما تدرس الأشياء، فلأنه يعتقد أنَّ في ذلك تخليصا لها من كل إسقاطات الذات واستبدالاً للملاحظة الداخلية بالملاحظة الخارجية كشرط لكل موضوعية. وهذا بالضبط ما يمثله علم النفس

---

(1) رايشنباخ هانس، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 269.

(2) بشتة عبد القادر، نفس المرجع، ص 269.

التجريبي حينما أكد "ريبو" في بداية القرن العشرين، أنَّه يتخذ من الظواهر الفكرية موضوعا وذلك طبقا لمنهج العلوم الطبيعية وبصفة مستقلة عن أي فرضية ماورائية، وموضوعه الدقيق هي الوقائع النفسية التي يتولى وصفها وتصنيفها والبحث عن قوانينها وشروط وجودها، وهو في ذلك ليس روحانيا، ولا ماديا، بل هو يفقد صفة العلمية إذا ما نعت بهذا أو بذاك، ويتابع "ريبو" قائلا: "إنَّ علم النفس بالنسبة إلينا جزء من علم الحياة أو البيولوجيا، وهو لا يختلف عن الأجزاء الأخرى لهذا العلم إلاَّ بكونه يتولى بالدرس الظواهر الروحية للحياة دون الظواهر الفيزيائية، وعالم النفس التجريبي هو عالم طبيعي من نوع خاص، أخذ على عاتقه فهم ظواهر الحياة فيما تتميز من رقة وتعقيد ورفعة، إنَّ قيام علم النفس بصفته علماً لا يتسنى إلاَّ بشرط أن يقطع صلته بالميتافيزيقيا[1]. أما المدرسة السلوكية فهي لن تحيد كثيرا عن هذا التصور إذ هي تفترض وتقرر مجال علم النفس هو الظواهر والوقائع القابلة للمعاينة، وما هو قابل للمعاينة هو السلوك، والسلوك هو مجمل الاستجابات التي يمكن معاينتها بموضوعية ، والتي تصدر عن العضوية بوصفها وحدة كلية استجابة منها لمثيرات ابتغاء التعديل والتكيف. إن الغاية التي ينشدها السلوكي هي تصنيف السلوكات والبحث عن القوانين والشروط المتحكمة في ظروفها. ويمكن رده إلى نمط: المثير – الإستجابة (Stimulus - réponse)، وهو امتداد للنمط الفيزيولوجي لقانون "بافلوف": الإثارة – رد الفعل (Excitation - Réaction) لكن على نطاق أوسع لكي يشمل المثيرات الخارجية والداخلية والاستجابات الفطرية والطبيعية وكذلك الاجتماعية والثقافية، فالسلوكية على حد قول "بيير نافيل" هي قطاع من علوم الطبيعية يتخذ من حقل التكييفات البشرية ميدانا خاصا به، "وهي ليست علم نفس يختص بدراسة ردود الفعل،

[1] نقلا عن: الحمدي محرز ، المرجع السابق، ص 28.

وإنما هي علم السلوك، والسلوك يتطلب تكيفات وتعديلات مستمرة، ولهذه التكيفات سلسلة من المظاهر، إذ أنها ترتبط بالوسط الداخلي الذي هو العضوية ذاتها، وكذلك بالوسط أو المحيط في ثوبه الفيزيولوجي والتكنولوجي والإجتماعي"[1].

فالسلوكية في أصلها مدرسة فيزيولوجية ندرس ردود فعل العضوية وما ينتابها من مثيرات داخلية وخارجية، لكن تحولت إلى مدرسة نفسية تعني بتكيفات العضوية مع محيطها الطبيعي والاجتماعي والثقافي، ومجموع هذه التمظهرات تسمى الحياة الاجتماعية والثقافية للإنسان الذي هو كائن طبيعي أصلا.

إن دعوى الوضعية (الكلاسيكية والحديثة) ترتكز على وحدة المنهج العلمي مهما كانت ظروف البحث والدراسة، ويترتب على ذلك أن غاية العلم واحدة، وهي تفسير وإكتشاف القضايا العامة التي تحدد أسباب وقوع الظواهر وارتباطها إرتباطا سببيا، بما فيها إخضاع الإنسان في أبعاده غير المادية الطبيعية، وهذا ما تمثل في تجربة موضعة الظاهرة الإنسانية وتطابقها تمام التطابق مع المنهج كما هو حاصل في العلوم الطبيعية. هذا التماهي بين الفكر والواقع كما أراده العلمويون (Scientistes) هو أن لا يدرك الإنسان ذاته بصهرها ضمن الطبيعة، وليس بفصله عنها، إنَّما تعرية عن الطبيعة الحقيقية للإنسان وتنقيتها مما علق بها من جراء التاريخ والثقافة والمجتمع كما قال روسو في كتابه "أصل التفاوت بين البشر"، لكن هذه الموضعة للظاهرة الإنسانية سرعان ما تطرح إشكالية إبستيمولوجية جد معقدة، فإذا كانت الموضوعية المنشودة في النموذج العلمي هو إزاحة تمركز الذات حول نفسها، أي الفصل بين الذات والموضوع كواقع معطى خارج الذات وقابل للملاحظة، لأنه يحمل حقيقته في ذاته باستقلال عن

---

(1) Naville Pierre : la psychologie du comportement, Paris, 1963, Gallimard, NRF, Collection idées, p 23, 24.

الذات العارفة. هذا الشرط متعذر في العلوم الإنسانية، يؤكد على خصوصية الظاهرة الإنسانية وعدم قابليتها في تحقيق الموضوعية كما تحددت صورتها في العلوم الطبيعية، فهي تتسم بالتعقيد الناتج عن التداخل الشديد بين الذات والموضوع مما يضفي الصعوبة على مسألة الحياد أو إزاحة الذات. وقد أبان "جان بياجي" هذا التداخل في أكثر من صعيد [(1)]:

- ✓ فالذات الملاحظة بقدر ما تلاحظ غيرها وتجرب عليها، فإنها في نفس الوقت تلاحظ دائما وتجرب على نفسها، وينتج عن ذلك، أن تفاعل الذات والموضوع في فعل الدراسة يؤثر في سبر الظاهرة المدروسة مثلما يؤثر في الذات الدارسة.
- ✓ غالبا ما تكون الذات الدارسة حاملة لمعرفة عفوية، مسبقة حول الظاهرة المدروسة، لأن الدارس وقبل أن يكون عالم اجتماع مثلا فهو فاعل اجتماعي يتعرض لتأثير المعرفة الاجتماعية المتداولة. نقول إذن: إن تحقيق القطيعة الإبستيمولوجية بين المعرفة العفوية والمعرفة العلمية ليس بالأمر اليسير كما هو الحال في العلوم الطبيعية.
- ✓ يضاف إلى ذلك الالتزام الفلسفي أو الأيديولوجي لعالم الإنسانيات بحيث قد يميل إلى التبرير أو الإدانة ويجانب الحياد فيتجاوز الوصف إلى التقييم وهو ما يسمى بأحكام القيمة. وبالتالي لا يمكن للذات أن تنفصل عن ما يؤسس هويتها الإيديولوجية والاجتماعية والثقافية.

---

(1) Piaget Jean : Epistémologie des sciences de l’homme, Gallimard, NRF, idées, Paris, 1972, p 58.

إنَّ حقيقة الإنسان تبقى على ما يبدو مستعصية على كل معرفة (علمية وضعية) من حيث هو وجود معقد ومتعال، وحرية عصية على كل حتمية على حد قول "كارل ياسبرس"، حقيقة لا يمكن تحويلها إلى موضوع والتي يعمقها عندما يكون شاعرا بذاته حقا، إنَّ ما نعرفه عنه ليس جامعا لكيانه فلا نستطيع إلاَّ أن نحس به في أصل تفكيرنا وعملنا. إنَّ الإنسان مبدئيا أشمل مما يستطيع أن يعرف عن نفسه، فوجوده الروحي في أفق تاريخيته[1] كوعي وحرية وإرادة وتجربة معيشية وجودية، فلماذا لا يكون لمطلب علمية الظاهرة الإنسانية مساراً آخر غير العلوم الطبيعية؟

يقودنا هذا التساؤل إلى طرح جوهري حول المنهج، فبعد تعيين العلوم الإنسانية موضوعها كيف لها أن تقاربه؟

وهل تستوفي هذه المقاربة شرط العلمية، إذا كان النموذج الذي أثبت جدواه في العلوم الطبيعية؟ فهل للعلوم الإنسانية أن تقتبس هذا المنهج، أم أنها مطالبة بتجاوزه لتشق لنفسها طريقا يلائم خصوصية ظواهرها؟

في هذا المنحى، يبدو أنَّ منهج التفسير القائم على كشف العلاقات السببية الثابتة بين الظواهر أو الحوادث والذي أخذ في دراسته للظاهرة الإنسانية كموضوع علمي متمايز عن الذات، خارج عنها كمعرفة تجريبية كمية، والذي تبنته – كما سلف الذكر– النزعة الوضعية لم يستقطب فريق آخر شكل منذ القرن التاسع عشر معارضة شديدة، جسدت جدلا وحوارا لا يزال له صدى حتى وقتنا هذا لدعوى الوضعية، موقف يزعم أن العلوم الإنسانية مختلفة موضوعا عن العلوم الطبيعية، ولها بالتالي أن تطور طريقة خاصة بها للبحث في هذا الموضوع المركب أشد التركيب، وأفضل طريقة في هذا الصدد هي التي إنحدرت إلينا عن تراث المثالية الألمانية وهي ما يعرف اصطلاحا

---

(1) هسرل إدموند، المرجع السابق، ص 23.

بـــ: الفهم Verstechen كمقابل للمعرفة Wissen في العلوم الطبيعية، فالفهم في العلوم الإنسانية يتجه نحو الخبرة البشرية، يتفحص محتواها ويسبر أغوارها، يطور الدارس فكرته عن الموضوع أو الظاهرة من خلال تصور ذاته داخلا فيه أو جزءا منه، ويجعل من التأويل قنطرة تصل بينه وبين الآخرين فينفذ إلى المعنى من خلال نوع من الخبرة الحدسية[1] .

إنَّ الفاعل الإنساني يمنح دلالة لأفعاله وللعالم من حوله، ويسلك وفق غاية من حيث هو كائن واع، ولا يفعل ذلك إلاَّ بالفهم الذي يخترق دلالات المقاصد والنوايا والغايات التي تصاحب الفعل، وتحدده بالقيم التي توجهه وغالبا ما يتم ذلك بمنهج أقترن ظهوره بالدراسات اللاَّهوتية وهو ما يعرف بـــ: الهيرمينوطيقا أو التأويل.

لقد أعيد تشكيل خارطة العلوم الإنسانية بالاستعانة بمنهج ليس بالغريب عن علوم الفكر، وبالتالي عن الفلسفة، وإن كانت ممارساته في البداية تتعلق باللاَّهوت والقضاء (القانون) إلاَّ أنَّه تعاطى مع التجربة الإنسانية بنوع من التفسير والفهم الذاتي مستعينا بالتراث كمستودع للوجود الإنساني، فالهيرمينوطيقا أعادت إنصهار ما تم تشتيته من طرف الوضعية العلمية باسترجاع موقع الذات داخل تمظهراتها عبر التاريخ في العلوم الإنسانية، تقدم لنا حقائق عن الطبيعة البشرية لذلك ينبغي على هذه العلوم (الروحية) أن تكون فلسفية حتى تكون علمية[2].

---

[1] ريكمان بيتر: منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، علي عبد المعاطي محمد، محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص 80.

[2] Goldmann Lucien : Sciences humaines et philosophie, Qu’est ce que la sociologie ? Mediations – Gonthier, Paris, 1966, p 18.

إنَّ الممارسة التأويلية كموتودولوجيا تعبر عن فتح إبستيمولوجي أعطى للذات كشفها للواقع من حيث هي فاعله، من خلال الفهم الذي بمقدوره أن يلج جوّانيا صفائح الوعي الإنساني ويتتبع ملابساته داخل تاريخ الكائن.

هذا الأرغانون الجديد مشروع أعادَ شيفرة الوجود بما هو روح بعدما هيمنت الطبيعة بإستراتيجياتها البرَّانية على حقول المعرفة، وأدت إلى اغترابها وأخص هنا : التجربة الإنسانية وما لها من أصالة.

المبحث الثاني: التأويل اللاهوتي في التراث الغربي.

إنَّ ارتباط الهرمينوطيقا بالعلوم الإنسانية في القرن 19م كضرورة منهجية، لا تجعلها نقطة البداية في علاقة الإنسان بالتأويل، فمديونية المعنى ترسي ممارسات سابقة، لا يمكن القفز عليها، ولا تحاشيها من حيث هي بوتقة تأصيل للتجربة الإنسانية في هذا العالم.

لا ريب أنَّ الهرمينوطيقا بوصفها فناً لتأويل النصوص، تعبر عن فكرة الهجرة والترحال لرؤية وجودية ضاربة بجذورها في أعماق النفس البشرية. ولعل هذا ما يجعل البحث أكثر تحقيقا لمنحاه الأركيولوجي بالوقوف على ارتحالاته داخل الثقافة وأنظمتها التي لفظتها بدءاً، أو التي انتقلت إليها نصاً بالعودة إلى تلك اللَّحظات التي انطلقت منها رحلة المصطلح إلى أن حلت الرحال في العلوم الإنسانية مغيرة وجهتها وطبيعة رؤيتها إلى المعرفة.

إنَّ المتتبع لمسارات العقل الغربي يجد أن الهرمينوطيقا ارتبط ظهورها بتفسير النصوص الدينية، ولا يكاد أهل الاختصاص من حقل التأويلات يختلفون حول التباين الموجود بين الهرمينوطيقا Herméneutique وتفسير النصوص المقدسة Exégése، ولاسيما تفسير العهدين: القديم والجديد.

لقد وضعت جملة من القواعد لشرح وتفسير هذه النصوص رفعا للبس والغموض وهي في معناها ضوابط لا تخرج عن التأويل الحرفي والروحي والقانوني. ودور الهرمينوطيقي حسب هذا التصور هو ترجمة المعاني الغامضة، بواسطة مقدرته اللّغوية، وجعلها مفهومة لدى القارئ المترجم له. ويرى جان غروندان أن إزالة هذا الغموض، أي الكشف عن المعنى الحرفي / الظاهر لهذه النصوص يتطلب الحفر فيها

وراء ظاهر النَّص بحثا عن المعنى المجازي / الرمزي Le sens allégorique كممارسة تأويلية تنطلق من المعنى الحرفي وتتجاوزه[1].

وتجدر الإشارة أن هذا التأويل الرمزي حسب غادامير يعود إلى لفظ قديم يعني به المعنى الباطني أو الهيبونويا (Hyponoia) الذي أستعمل في زمن السوفسطائية وتم تطويره في العصر الهيليني خصوصا مع الرواقية[2]، والتي كانت الأولى في ميلاد نظرية تأويلية وجدت مع كاتب ينتمي إلى التراث اليهودي هو: "فنيلون الأسكندري" Philon d'Aléxondrie (15 ق،م – 54م) إذ عكف على تفسير العهد القديم (التوراة) معتمدا على تأويلات يهودية ويونانية للخروج عن التأويل الحرفي وهو ما يسمَّى بالتأويل التمثيلي، وهو ما فتح باب لا نهاية التأويل وسار على أثره "أوريجين" Orégéne (185م – 254م) متجاوزا ثنائية المعنى الحرفي والمعنى الرمزي إلى ثلاثية، فرباعية، وهي أنَّ النص ثلاث معان: معنى "جسدي" Sens corporel ويسميه أيضا "حرفي" Littéral وأيضا بدني أو تاريخي Somatique au historique أول الأمر، فيليه المعنى النفسي Sens pneumatique أو الأخلاقي، وأخيرا المعنى الروحي أو الصوفي Sens spirituel [3] ، أو على معان أربعة: المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والصوفي[4]، ومارسه على العهد الجديد (الإنجيل)، وبذلك أسس لنظرية في فهم النَّص المقدس من منظورات أربعة: المعنى الحرفي / الجسدي / التاريخي يدرك بتأويل النحوي L'interprétation grammaticale، والمعنى

---

(1) Grondin Jean : L'universalité de l'herméneutique, p13,14.

(2) غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 64، 65.

(3) Grondin Jean : L'universalité de l'herméneutique, p 19.

(4) بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008، ص 23.

المجازي / التمثيلي يترجم تعاليم الكنيسة وقواعد الاعتقاد المسيحي. أما المعنى الأخلاقي، فهو مخصص لتوجيه المؤمن وتهذيب سلوكه وأخيرا الباطني، الذي يفتح للمسيحي باب الولوج إلى العالم الأخروي، ويصله بالأسرار والعجائب غير المرئية في ذلك العالم[*] [1].

لكن ما يؤخذ على هذا التأويل المجازي / الرمزي والقول لريكور هو جعله يرتبط بالتفسير وقواعده لتصبح بذلك هرمينوطيقا معيارية Herméneutique normative مستندة إلى سلطة ملكية Monarchique أو كنسية Ecclésiale وهذا ما يتعذر استثمارها في تأويل النصوص الأدبية، لأنها ببساطة علم يعنى بتفسير الكتاب المقدس[2]، ومهما يكن من أمر، فلقد كانت تربة خصبة لانبثاق نظرية عامة في التأويل، ومدخلا رئيسيا لفتح عهد جديد في الفكر الغربي، ألا وهو بروز الهيرمينوطيقا بزيها الفلسفي، فقد اعتبر جان غروندان أنه مع "أوغسطين" Augustin (354–430م) تقترب لأول مرة، في رحلة البحث عن الهرمينوطيقا، من فيلسوف كان له كبير الأثر في من جاء بعده من أقطاب الهرمينوطيقا المعاصرة، فهو بقدر ما نال اهتمام فيلسوف الكينونة هيدغر شغل بالقدر نفسه، فكر فيلسوف هيدلبرغ غادامير[3].

(*) نجد عند متصوفة المسلمين ما يشبهه، فابن عربي ينسب إلى النبي ﷺ قوله: "ما نزل من القرآن آية إلاَّ ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ومطلع، وفهمت أن الظهر هو التفسير والبطن هو التأويل، والحد هو ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام، والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على مشهود الملك العلام" ترد هذه الرواية في الفتوحات المكية و "شجرة الكون".
نقلا عن بوزيد بومدين: الفهم والنص، ص 23.

(1) Grondin Jean : L'universalité de l'herméneutique, p 27.

(2) Ricoeur Paul : de l'interprétation, essai sur Freud, Edition du Seuil, Paris, 1965, p 33.

(3) Grondin Jean : L'universalité de l'herméneutique, p 27, 28.

إنَّ أصالة أوغسطين تكمن في اعتبار اللَّفظ والمعنى شيئا واحداً، فاللفظ يدل على المعنى، وهذا الأخير ليس شيئا مفارقا ومتعاليا عن القالب اللفظي الذي يحتويه وينطوي عليه. والبحث عن المعنى في الكتابات المقدسة ليس مجرد بحث معرفي بواسطة آليات وتقنيات محددة، وإنما هو في الأساس بحث أنطولوجي يميز كينونة الإنسان في رمتها[1]، في مقاربة هرمينوطيقية تجعل من اللغة / الكلام في الواقع تجسدا لسيرورة الروح من حيث هي حاضرة في الكلمة، دون أن تكون دالة على الأقل على شيء آخر[2]. لقد استطاع في مؤلفه "العقيدة المسيحية" أن يقدم هرمينوطيقا منفردة وذو أسلوب رفيع كان لها وقع جسيم على خلفه من الدارسين، في مقدمتهم "شلاير ماخر" الذي حصر هذه الفكرة الشاملة والحيوية للهرمينوطيقا في فكرة بسيطة، هي فن الفهم[3]. ويتميز التأويل الأوغسطيني عمن سبقه، بوضع حد للإبهام والعتمة التي يتعمد البعض وسم الكتابة المقدسة بها، مع أن الأصل عنده هو الوضوح – وهو بذلك يتنصل من أفكار "أوروجين" وتأويله المجازي– إذ لا يحتاج إلى إنارة رمزية تعم أجزائه وتفاصيله، لأنه خطاب واضح وبديهي، ولا يتطلب تفسيرا لاستيعاب دلالاته المستعصية على الإدراك. والمعرفة عنده بشقوق المقاطع المعتمة تأتي دائما عن طريق الرب، وذلك حسب مدى إستعداد المؤول الروحي بل قبل ذلك، إخلاص الروح ووفاؤها حتى تكون مؤهلة لاستقبال الأنوار الربانية التي بها يتم فعل التأويل. وحتى يكتمل المشهد التأويلي للفهم ويحصل العلم به يجدر بالمؤول أن يكون ملماً بمجموع الكتابات الكنسية، ولو أنَّه لا يحصل منها الفهم كله، بهذه المعرفة القبلية الخارج نصية مع ما يتيحه فهم

(1) الزين محمد شوقي، الإزاحة والإحتمال: المرجع السابق، ص 47.

(2) Grondin Jean : L’universalité de l’herméneutique, p 30.

(3) Ibid, p 30, 31.

اللغة في سياقها النصي من الكتابة المقدسة تتجلى للأفهام غوامض المقاطع من خلال المكشوف / الواضح منها[1].

وبهذا يستعيد أوغسطين التقسيم الرواقي بين اللوغس الداخلي واللوغس الخارجي ليقرر بحقيقة اللفظ الجواني Verbum interius في فهم مضامين النص، ويميز بين كلمة الإله الأزلية المجاورة والملازمة له وكلمته المتجسدة في شخص المسيح الذي اتخذ صورة إنسانية لتبليغ تعاليم إلهية، فهذه الكلمة المتجسدة في الحس، في التاريخ هي صورة طبق الأصل للأزلي، لكنها أيضا شيئا آخر يختلف عن أصله ومنبعه. اللفظ الناسوتي لا يضاهي اللفظ اللاَّهوتي وجودا ومعرفة، والعلامات الدالة على الأشياء لا تكفي بذاتها وإنَّما تحيل إلى هذه الأشياء كموضوعات معرفية يستحيل سبر أغوارها واستنفاذ طاقتها، فهناك بحث منهوم عن شيء مفهوم لا يعتريه التوقف أو الركون إلى حقائق خالدة وسرمدية، بل حوار مفتوح ولا نهائي مع حقائق هذه الأشياء كمسار مستمر وغير مكتمل. هذه الفكرة أفادت معظم الفلسفات التأولية من "كلادينيوس" وحتى "غادامير"، لأن جدلية اللفظ البرانى واللفظ الجواني تعكس في الواقع جدلية السؤال والجواب في مسار لا نهائي[2].

وتتمة لما بدأه أوغسطين، فجرت البروتستانتية، مع حركة الإصلاح عند مارتن لوثر Martin Luther (1483 – 1546م) مسألة الفهم، إذ يعزى إليه فضل إخراج التأويل بعيدا عن فضاء الكنيسة الوصية على المؤمنين بقواعدها واحتكارها للفهم / الحقيقة، ومن ثم المعيار الرمزي الذي يهيمن على تفسير الكتاب المقدس. ودعى إلى إقرار المعنى الحرفي للنص الذي يحمل معنى مشتركا، الذي يفتح المجال

---

(1) Grondin Jean : L’universalité de l’herméneutique, p 32.

(2) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 48.

واسعا أمام القراء المؤمنين للوصول إلى مقاصد الكتاب المقدس، والوقوف على المعاني الروحانية التي تدرك بصورة واضحة ومباشرة لا تحتاج إلى وسيط / منهج مجازي[1]. إنَّ الحرف (الكتابة) يفجر ينابيع المعنى التي تتواجد في طبقاته، فالكلام الإلهي بهذا المعنى موجود في حرفيته، إذ تتجلى روحانيته. والطرح، وفق مبدأ "لوثر" القائل: "تتوقف الكتابات المقدسة على تأويلها الذاتي" Sacra scriptura sui ipsisus interpres، يعارض بكل تأكيد نهاية عدم تلقي التقاليد العقادية للكنيسة الرومانية[2]، تحت دعوى رؤيته الخاصة لحظة فعل التأويل، وذلك بأن يعيش المسيحي تجربة إيمانية يصل فيها إلى اليقين أو المعرفة الإلهية الثاوية في تضاعيف الكتاب المقدس. والحال أن لوثر لم يقدم طرحا أصيلا من خلال فكرته الإصلاحية، رغم أنه كان صاحب الفضل في تأسيس منهج جديد مختلف عن التراث الكنسي في تأويل النص الديني، فمن منظور هرمينوطيقي دقيق، أثبت خلو مشروعه من الطبيعة الإبداعية التي تجعله بحق البديل المناهض لدوغمائية الفكر الكنسي، بل وقع أسير أحكام معيارية لا تقل دوغمائية عن معيارية السلطة الكنسية خصوصا تلك التي تقول بأن التوراة نفسها تشكل وحدة[3]. لكن أحد تلاميذه أعطى محاولة جادة ولامعة وهو: ماتياس فلاسيوس إليريكوس Mattihias Flacius Illyricus (1520– 1575م)، قدم للبروتستانتية هرمينوطيقا نموذجية وفذة للكتاب المقدس وذلك في مؤلفه: "مفتاح الكتاب المقدس" "Clavis scripturae sacrae" فهو يقترح مفتاحا لغويا ومعرفيا ثمينا قصد إيضاح وإنارة المقاطع الغامضة، غير أنه على غرار "لوثر" يعتبر الكتابات المقدسة واضحة بذاتها، وما هو غامض منها يعكس في الحقيقة قصور

---

(1) Gadamer Hans Geog, Vérité et Méthode, p 192, 193.

(2) غادامير هانز جورج، فلسفة التأويل، نفس المصدر، ص 68.

(3) Gadamer Hans Geog, Vérité et Méthode, p 194.

"الأرغانون" اللغوي والمنطقي المستعان به في قراءة وتفسير هذه الكتابات، والبديل ينطلق من نظام لغة النص، وهو بذلك يؤسس وبلغة معاصرة ولادة مشروع "لسانيات النص الديني"، ومن ثم تأويل مختلف لهذا الكتاب، لأن اللغة الدينية بذلك تؤسس نظامها الخاص الذي يجعلها لغة تتجاوز مجرد التوصيل والإبلاغ بالكلمة المتلفظ بها، إلى رموز وطقوس دينية تعبر بذاتها عن الحقائق والأشياء(1)، إلاَّ أن إلحاحه على الطابع الألسني في قراءته للنصوص المقدسة لم يتحرر مطلقا من التأويل الرمزي الذي كان يفتتن سابقيه.

مع حلول عصر النهضة سوف تجمع إلى جهود الحركة الإصلاحية جهود الحركة الإنسية، إذ يصبح الإنسان سيدا للطبيعة ومالكا لها وتبعث معها الدراسات الإغريقية والاَّتينية القديمة في محاولة إحياء التراث. هذا ما فتح آفاق تأويلية لم تعرف من قبل، فالنص من أغسطين إلى فلاسيوس لم يغادر تربة الخطاب المقدس في العصر الوسيط، ومع هذا العصر الجديد ستتشكل خارطة يتم فيها إزاحة في مفهوم التأويل ليربض على قطاعات أخرى غير الثيولوجيا.

من المعرفة، أنَّ مصطلح الهرمينوطيقا **Herméneutica** قد جرى استخدامه بشكل حرفي لأول وهلة، وأعني به إختطاطه، إلى منتصف القرن السابع عشر مع اللاَّهوتي الستراسبورغي "جوهان كونراد دانهاور" **Johann Conrad Damnhauer** **(1654)** لتسمية فن التأويل(2) **(L'auslegungsleher)** في مؤلفه الموسوم بـــ: التأويلات المقدسة، ومغزى هذا العنوان، أن مبحث التأويل ما أن نشأ حتى شرع في

(1) بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008، ص 174.

(2) Grondin Jean: l'herméneutique que sais je? Deuxième édition, Mise à jour, France, 2008, p 09.

التخصص، وآية ذلك أن القرنين (17 – 18م) سيشهدان انبثاق ثلاث ضروب من التأويلات: الأول: التأويلات اللاّهوتية H. Théologique، والثاني التأويلات الإنسية H. profane التي تنظر في التآليف الكلاسيكية اليونانية واللاّتينية، والثالث التأويلات الشرعية H. juridique ومقتضاها هو بسط القواعد التي تكفل التطبيق الصحيح للقوانين[1]. كلها تنطلق من تراث (نصوص) باعتباره المرجعية الهامة والتي لا استغناء عنه في استعادة دلالاته المفقودة، تراث موجود ومتراكم ولا بد له أن ينتقل إلى مستوى فهم جديد يسمح باختراقه، وإعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدفينة. وهذا ما يسعى إليه فن التأويل بالرجوع إلى المصادر والأصول والبدايات الأولى قصد الحصول على فهم للمعنى الذي ظل محل تحريف وإفساد، سببه الإعوجاجات والتشويهات والاستعمالات السيئة وغير الوجيهة كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيسة، وللآداب القديمة مع اللاتينية البربرية، وللقوانين الرومانية، مع الأحكام القضائية المجهولة.

ولا يهدف النشاط الجديد لفن التأويل إلى الفهم الدقيق، وإنما يسعى خصوصا إلى الكشف عن قاعدة نموذجية سواء يتعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو تفسير هاتف إلهي أو صياغة أحكام شرعية قسرية[2]. وهو ما دعت إليه الهرمينوطيقا النقدية في العصر الحديث، والتي اعتبرت كعلم تمهيدي هام يمنح العلوم الأخرى أدوات معرفية قصد تبيان دلالة الأشياء وترجمة ما هو غامض ومبهم في النصوص، وهو ما اصطلح عليها

---

[1] غروندان جان، أصول التأويلات وفصولها، ترجمة وتعليق: محمد المفيد، مجلة مدارات فلسفية، العدد السابع، 2002، ص 82.

[2] غادامير هانز جورج ، فلسفة التأويل، نفس المصدر، ص 65، 66.

دانهاور بـــ: الهرمينوطيقا العامة(*)، وهي هومينوطيقا تنادي بعالمية الحقوق والثيولوجيا والطب، حاول من خلالها دانهاور تأسيس "الحقيقة الهرمينوطيقية" باستخدام جدل المعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ باستخدام المنطق الكلاسيكي.

إنَّ سعي دانهاور لوضع هيرمينوطيقا شاملة كمنهجية جديدة، هو محاولة في تأسيس أورغانون شبيه بآلة أرسطو في القياس تستدعي الوصول إلى المعرفة اليقينية، فكان يستخدم أحيانا جملة "الهرمينوطيقا كمنطق جديد" تعبيرا عن أن المفسر يعنى بإظهار وتجلية المعنى خارجا من الكلمات. ومن هنا يكون الوصول إلى حقيقة الفعل وحقيقة الهيرومنوطيقا من الخطاب المكتوب أو الملفوظ أو المرسل النبوي[1]. إنها بحق تعبر عن هيرمينوطيقا متحررة عن الرؤية الكونية التي كانت متمحورة حول الله Theocentric إلى رؤية عالمية متمركزة إنسانيا Antro pocentric تعتمد على فن النقد Art critica كتقنية كانت شائعة في عصر النهضة أو ما تعرف بـــ: الفيلولوجيا Philologie وهي في تشريح دلتاي: "صناعة تعني بإنشاء النصوص وتحقيقها وتأويلها وبيان قيمتها، وذلك إستنادا إلى دراية عميقة وإحاطة دقيقة باللغة"، بهذا المعنى تتمفصل الهرمينوطيقا مع النقد، فالأخير له خاصية التقييم والتمحيص، يعقبه نشاط الهرمينوطيقا في التفسير والفهم.

وكمثال على المترتبات الراديكالية لهذه النقطة النوعية في الهرمينوطيقا نستعرض أحد فاعلي هذا التحول الهامين وبالمناسبة تلميذ دانهاور العالم اللاَّهوتي والفيلولوجي الألماني: جوهان مارتن كلادينيوس Johann Martin Chlademius

(*) التأويلة أو الهرمينوطيقا في القرن 17م انفصلت عما يمكن تسميته "معيار الحقيقية"، فلا يتعلق الأمر بامتحان مصداقية الدلالة ومدى تطابقها أم لا مع الواقع، بقدر ما تتعلق المسألة بخصوصية هذه الدلالة والتي ستتخذ في اللاحق مسميات عدة: فينومينولوجا وجودية ... إلخ.

(1) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص 65.

(1710 – 1759م)، لقد كانت اهتماماته منصبة على الدراسة النظرية في تفسير النصوص – كل النصوص – كعلم قائم بذاته. ويعتبر مؤلفه الشهير: "مقدمة لتأويل صحيح للخطابات والكتابات العقلية" عام 1740م فتحا جليا لأفق جديد للهرمينوطيقا الفلسفية تجاوز بها الإطار المنطقي التقني لدانهاور، وأحد أهم الدراسات الممنهجة التي تعاملت مع التأويل كفرع علمي قائم بذاته، وليست ممارسة محصورة في اللاَّهوت، أو حتى أخلاقية. وبهذا أصبحت الهرمينوطيقا مجالا علميا مستقلا داخل الحياة الأكاديمية بل أنها أصبحت تظهر في زيها الفلسفي أكثر منه في بعدها الثيولوجي.

لاحظ، إذن وجود كلمة عقلاني في عنوان المصنف تحمل دلالة حديثة عند كلادينيوس بمعنى إحالتها إلى الذهن الإنساني، وليس كما فهمها لاهوتيو العصر الوسيط كشيء مرتبط بعقل الله الذي هو أساس كل تحقيق تأويلي مناسب[1]. لقد نادى بتأسيس مبحث منفصل للهرمينوطيقا عن الفيلولوجيا ونقد النصوص، وهدف المنطوق والمكتوب عنده – ما لم يصطنع الكذب والتملق والنفاق – وهو الوصول إلى إفهام المستمع أو القارئ، فالمؤلف أو الخطيب، ويفترض قدرة المتلقي على الفهم والإدراك. وهذا يقتضي إدراك الأحوال السائدة التي أنتج فيها الخطاب، أي الأحوال الثقافية والظروف المحيطة بمنتج النص وغرضه، ومعرفة جيدة للحس المشترك بين القارئ والكاتب. وعليه، فالغاية من غرض النَّص وفعل القراءة هو تحصيل "الفهم الكامل"، أداته في ذلك حسب كلادينيوس هو العقل والحس المشترك. ويرى أن تفعيل دور العقل في نشاط التأويل هو إدخال الشك في كل الأشياء، وهو بذلك لا يخرج عن فلسفة عصر الأنوار المناهضة للتقليد والأحكام المسبقة، ومع ذلك فهو يستثني النصوص التي تستند

---

(1) جاسبر دايفد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007، ص 95.

إلى الإيمان كإشارة واضحة إلى الإنجيل الذي هو في اعتقاده عمل الله، وبذلك يحافظ على التقاليد البروتستانتية. ويعترف أن "الفهم الكامل" أمر صعب ومعقد ويكون ممكنا فقط بعد بذل جهد عسير وممارسة تحقيق حذر، واكتشاف الطريقة المناسبة هي غالباً مسألة تجربة وخطأ. وأنه من الأفضل البحث عن معلم متمرس خبير، عن شخص يفهم النص بالكامل، أي البحث عن أستاذ جامعي يمتلك قدرات وكفاءات علمية لاشك فيها[1]. وانطلاقا من هذه القواعد فهو يركز على براديغم بين المعلم والتلميذ في تعلم فن القراءة والتأويل، تعلم للمفردات والنحو والاستعارة وكل ما يتعلق باللغة.

إن هرمينوطيقا "كلادينيوس" تقوم بمهمة بيداغوجية تعليمية، فالتأويل المطلوب هو أن يكون متوافقا مع مستويات التلقي والتعليل البيداغوجي، ومد المتلقي بتصورات تجعله فاهما للنص ليكون تأويله صحيحا، فالمفسر ليس هو إلاَّ معطي لمفاهيم ضرورية للفهم الكامل للفقرة[2"]، وهو بذلك يذهب إلى بناء نظرية في الفهم، أو قل "رؤية" Point de vue كوجهة نظر.

إن كل واحد منا له رأي حول قضية ما، أو رؤية محددة بجملة عوامل واختلافات الحالات السيكولوجية والتاريخ المعرفي والتربوي، ولكنها ترتبط في اللحظة نفسها حينما يطلب منا رأي ما يقصده الشخص، تخضع لإرادة الإنسانية أو ما يسمى بالحس المشترك، فالتواريخ هي سردٌ محكوم بقصدية الفاعل، والقارئ للنص محكوم هو كذلك بقصدية ما يقرأه. وبالتالي الحقيقة منبعها قصدية ما (المؤلف أو القارئ). ومن هنا سرد التاريخ يختلف، وقراءته تختلف من شخص لآخر حسب وجهة النظر، وقد صاغ هذه الفكرة (الرؤية) قبله "ليبنز". ويشبه "كلادينيوس" الوضعية اتجاه شيء

---

(1) جاسبر دايفد، المرجع السابق، ص 95.

(2) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص 67.

"ما" ووجهة نظر، بالوضعية في الحرب، فكل على حدى يحاول تفادي خطر الموت، بالطريقة وبالوضعية وبالفكرة التي يراها. ومن هنا العلاقة مع التاريخ ومع النص محكومة بوضعية ما، بقصدية ما، بوجهة نظر ما[1]. وقد لاحظ "غروندان" أن محاولة كلادينيوس هي تأويلية على المستوى الفكري، وديمقراطية على المستوى السياسي، لأنها فرصة لكل عامل حضاري في التعبير عن كينونته الاجتماعية والسياسية[2].

إن هرمينوطيقا الأنوار مع دانهاور وكلادينيوس هي مشروع لتأويلية عالمية أرادت أن تستوعب فصوص المعرفة بما في ذلك الفلسفة وخاصة ميتافيزيقا "ليبنز" و"وولف"، هرمينوطيقا نقدية تزامنت حسب أركيولوجيا فوكو مع مرحلة التمثيل في العلوم الإنسانية L'âge de la présentation، قامت على فن التأويل للفقرات الصعبة في لغة أجنبية، كما طبقت مبادئ عالمية تكشف المعنى الصحيح، أو الفهم السليم.

بيد أنَّها ستجد في طريقها معضلات ثقافية توجه فعل التأويل صوب القراءة الكلاسيكية للنصوص بدل استعمال الحر للعقل في تقويم التمثلات والحكم على التصورات القديمة. هذا من شأنه أن يؤدي إلى طفرة في العبور من الأنوار إلى العصر الرومانسي، سيتم فيه الانفصال مع الهرمينوطيقا الكلاسيكية خصوصا مع ظهور نظرية كانط حول الظاهرة الممكن إدراكها بالممكنات العقلية، والشيء في ذاته الذي لا يمكن إدراكه ويظل في دائرة المجهول اللاَّمفكر فيه. هذا التمييز الكانطي بين ما يمكن إدراكه عقليا وما لا يمكن الإحاطة به سيساعد في تشكيل هرمينوطيقا جديدة تأخذ بعين الاعتبار البعد الذاتوي أو الحقل النفسي في المعرفة، وبذلك ستعطي للذات دور في إنتاج الدلالة، داخل تأويل يقف على مسافة موازية بين القارئ والنص بدافع فلسفي

---

(1) بوزيد بومدين، المرجع السابق، ص 67، 68.

(2) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 51.

يؤمن أن الحوار مصدر مستقل، غير دوغمائي يحمل وجوه الحقيقة وتمظهراتها في خضم التجربة الإنسانية، ليمتد إلى تشييد منظومة العلوم على قاعدة تأويلية، بل سيصبح الوعي الهرمينوطيقي حافزا في تأويل وتفسير العلامات والدلالات كمنطق لكل العلوم الإنسانية وليس فقط اللاهوتية في مقابل الوعي المنهجي للعلم الحديث الذي أعطى الأولوية والصادرة للغة الطبيعية الفيزيورياضية.

كل هذا، سيزيد من تخوم الحقل الهرمينوطيقي، وسيكون له تأثير بالغ الأثر على الهرمينوطيقا المعاصرة، والسبق في ذلك الهرمينوطيقا الحديثة، ومجهودات ممثليها الذين سيساهمون في بلورة الفعل الهيرمينوطيقي من منطلق الفهم الذاتي الذي سيحرر فن التأويل من عناصره العقائدية والعرضية على نمط الدفاع عن علموية الثيولوجيا التي كانت تركز على معاني الكلمات والتأويل المجازي الخارجة عن حركة التاريخ وفاعليه.

المبحث الثالث: مشروع الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية:

شلايرماخر: من هرمينوطيقا المعنى إلى هرمينوطيقا الفهم:

كانت الهرمينوطيقا في مراحلها الأولى تكمن مهمتها في "تجلية الغموض ورفع اللبس عن النصوص، فالهرمينوطيقي L'herméneute مترجم لا أكثر يجعل من معارفه اللسانية، الغامض قابلا للتوضيح، باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة بكلمة أخرى تنتمي إلى الحقل اللغوي الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمينوطيقي"(1). هذا المعنى الحرفي Le Sens littéral يصاحبه عملية البحث عن المعنى المحازي Le sens allégorique الذي يكمل المعنى التاريخي ويتجاوزه، وبذلك يشترك التأويل اللغوي أو النحوي L'interprétation grammaticale والتأويل المجازي في هذه "الإرادة في تجاوز أو سد الهوة التي حفرها التاريخ"(2).

ويعود الفضل إلى تجاوز هذه الهرمينوطيقا التقليدية التي لا تخرج عن دائرة الاستخدام اللاّهوتي إلى ممارسة تمس النصوص الفلسفية والقانونية والتاريخية والأدبية وغيرها من النصوص غير الدينية إلى فريدريك شلايرماخر Friédrich Schleiermacher (1768 – 1834م) الفيلولوجي الكبير، واللاَّهوتي البروتستانتي، والفيلسوف المثالي(*)، والمنظر الهرمينوطيقي الأكاديمي الألماني مؤسسة جامعة برلين، ويعتبره غرادان صاحب السبق في نقل مجال اهتمام الهرمينوطيقا من الثيولوجيا إلى فضاء التفكير الفلسفي، لتكون فنا للفهم عينه(3).

---

(1) Szondi Piter: Herméneutique de schleiermacher, in poétique, N° 2, 1970, p 141.

(2) Ibid, p 141.

(*) من أتباع الفلسفة المثالية الألمانية هيغل، فيخت، وكذا شيلنغ.

(3) Schleiermacher Friedrich : p 99.

وقد ذهب شلايرماخر إلى أن هناك فروق دقيقة بين النصوص ومجالات عملها، مما يتوجب إنشاء أدوات إجرائية تتناسب وخصوصية هذه النصوص، والمؤكد أن هناك قاسم مشترك يوحدها ويجعلها لحمة واحدة، إنَّه جسد اللغة بوصفها سمة جامعة بين كل المجالات، ومن ثم يصبح اللُّجوء إلى المعرفة النحوية أمرا طبيعيا لتتبع معاني الكلمات ورصد تباين استخدامها داخل البناء اللغوي، أيا كانت طبيعة النص. هذا ما جعله يرسم أول معلم عن خيوط مشروعه لتأسيس هرمينوطيقا عامة: L'herméneutique générale تكون بمثابة الأصل أو المنطق لكل هرمينوطيقا خاصة، ويؤكد على ضرورة التخلي عن الطرائق المعتمدة على النصوص المقدسة، وأن تعمم على هذه الأخيرة مناهج التأويل المطبقة على النصوص الدنيوية، فهي في نظره "كتابات كتبها بشر من أجل بشر، ولذلك فإن تأويلها يجب أن يخضع إلى نفس المبادئ التي يخضع لها تأويل أي نص آخر"[1]، وهو بذلك يتمرد على سلطة الكنيسة وقواعدها المعيارية التي تفرض على المؤول للكتاب المقدس إلى وجوب الإقرار بوجود معنى واحد مقصود هو المعنى الحرفي / الأحادي، وأن يسير على نسق تأويل أسلافه.

كما عرفت الهرمينوطيقا توسعا آخر على يديه عندما كشف عن "ارتباطها الوثيق بتعلم اللغات الأجنبية"[2]، إذ أننا لا نفهم معاني الكلمات الأجنبية إلا بواسطتها، وأننا نمارسها فعليا في علاقتنا المباشرة أثناء الكلام والحوار.

أصبحت الهرمينوطيقا تحتل بذلك كل الفضاء الممتد بين المتكلم والمستمع، هذا ما جعلها لا تتوقف على النصوص المكتوبة فقط بل تتجاوز إلى تحليل الكلام أيضا.

---

(1) Rochlitz Rainer, Avatars de l'herméneutique, in critique, N° 510, 1989, p 842.

(2) Ibid, p 842.

غير أن الخطوة الحاسمة التي خطاها شلايرماخر، والتي تعد معرجا في تاريخ الهرمينوطيقا، وتشكل نقطة حاسمة بين الهرمينوطيقا التقليدية والهرمينوطيقا الحديثة، تكمن بالضبط في تجاوزه تفسير النصوص الفعلية والبحث عن معناها، ليسلط الضوء على "عملية الفهم" في حد ذاتها وعلى الشروط الضرورية لمقاربة النصوص وتفسيرها، إذ تخلت الهرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل همها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن "الفهم المناسب" للنصوص أيا كانت النصوص في تحققها الملموس. يقول شلايرماخر: يوجد التأويل حينما يكون "سوء الفهم" La mécompréhension، فأينما يوجد سوء الفهم يوجد تأويل كفن لرفع سوء الفهم، ليصبح فهما مشتركا قابلا للإدراك. إن كل محادثة أو نقاش، سواء كانت بين متحاورين اثنين أو بين قارئ ونص معين، تستوجب هرمينوطيقا تأويلية ترفع اللّبس وسوء الفهم المترتب عن النقاش. نجد بصمة هذه الهرمينوطيقا حينما نتسائل لماذا طرح محاورنا هذه الفكرة أو تلك ونحاول تبيان الأسس التي تتبني عليها"[1]. كما يبدوا أنه ينطلق في توجهه هذا من مبدأ أولية سوء الفهم، باعتباره يتعرضنا أكثر من كوننا نفهم بكيفية صحيحة. ومن هنا الحاجة دعت إلى تأسيس فن للتأويل يعصمنا من سوء الفهم. وتجدر الإشارة إلى أن شلايرماخر قد عارض القاعدة الأساسية التي تقوم عليها الهرمينوطيقا التقليدية والتي مفادها أننا "نفهم كل شيء إلى أن نصل إلى مقطع معين لا نفهمه أو يتعارض مع ما فهمناه، ويؤسس على قاعدة أخرى مناقضة للأولى: إننا "لا نفهم أي شيء" ما دمنا لم نمسك بمعناه أو لم ندرك أهميته بعد، وحسب القاعدة الثانية فإن التأويل يغدو مهمة "غير منتهية"[2]. وبهذا السعي يكون شلايرماخر قد حرر

(1) Schleiermacher Friedrich: herméneutique, p 178.
(2) Szondi Piter : Herméneutique de schleiermacher, p 145.

الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة والضيقة إلى مرمى جعلها نظرية عامة حول التأويل والفهم، من تخومها الإقليمية إلى العالمية بعدما كانت مجرد تأويل نصوص.

أما الحوار فهو بمثابة التجسيد الفعلي للهرمينوطيقا، فعندما نفهم لا نحل محل الآخر. لا يتعلق الأمر باختراق النشاط الروحي للمؤلف، ليست المسألة سوى إدراك المعنى أو الدلالة أو القصد من كل ما يتداول علينا، فدلالة الهرمينوطيقا هي الكشف عن الفهم وليس الكشف عن التواصل الغريب بين الأرواح، فالحوار كمنطق للفهم "نحاول به الاقتراب من عتمة اللغة على قاعدة السؤال والمساءلة والجواب والتجاوب". "إذن قوام الحوار هو السؤال، ولا يلتفت إلى اللغة بوصفها قضايا وعبارات تصور مشهدا أو تحاكي مقصدا، وإنما كنسيج متوتر وسيلان متواتر يترجم الواقع في لفظه الجواني المنطوق الناطق في لا منطوقيته والمرئي في تواريه"[1].

هذه الوضعية التأويلية التي تضع الفهم في صلب الحوار تبتغي وساطة بين القارئ والنَّص، بين الأنا والآخر، بين الحاضر والماضي. لتعبر من خلالها الذات في حضور اللغة إلى فضاءات التفاهم ضمن القاعدة دورية سماها " شلايرماخر" بالحلقة التأويلية، يتم فيها تقسيم الفهم بين الكل والجزء، ففهم الجزء لن يتم إلا بالانطلاق من الكل أو السياق. إننا لا نفهم المعنى الحقيقي لمفهوم معين إلا بوجوده داخل نص معين وفي سياق معين. تفسير النصوص الدينية مثلا يقتضي سياقا معينا لفهم المحتوى والوصول إلى المعنى الصائب داخل المحيط الموجود فيه هذا النص، وانطلاقا من هذا الأخير يمكننا أن نحدد معنى كلمة ما أو مفهوم معين طبقا لمعايير التأويل التي تمكننا من إدراك المعنى الصحيح، دون الانزياح إلى تفسيرات تخرج عن السياق العام.

(1) غادمير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 25.

إن فعل الفهم يعني أن تتحرك دائرة معينة تمكنك من الوصول إلى المعنى المراد الوصول إليه بالانطلاق من السياق العام والمحيط الذي يحدده.

إنَّ الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي تنطوي على خطاب ما، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا الخطاب، بمعنى أَّنه هناك تمييز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد. هذا ما جعل شلايرماخر يفصل بين نوعين من التأويل:

1. **التأويل النحوي L'interprétation grammaticale:** الذي ينطلق من فهم كل خطاب من خلال اللغة المعطاة بمفرداتها المتداولة[1]، داخل سياق اجتماعي، ويتطلب ذلك إحاطة كلية بهذه اللغة من حيث خصائصها وبنيتها المعجمية تبعا لتداولها الثقافي داخل المجتمع. إنه جوهر التفسير للنص من ناحية التقنية من خلال الفرد الذي يبني الخطاب كجزء مؤسس للكل، وهو أيضا يعرف بالتأويل الموضوعي إذ "تخضع له الآراء الفردية لامتحان لغوي صارم قصد الكشف عن الرأي السليم من جملة الآراء المعبر عنها"[2]، إلاَّ أنه سلبي كونه يضع حدودا لسانية للفهم، من منطلق أن كل كلمة تعطي للتفكير في دورة نماذج استعمالية هي "مهمة غير مكتملة"[3] في ذاتها، وغير محددة مما يجعلها لا نهائية.

2. **التأويل البسيكولوجي:** أو ما يعرف أحيانا بالتأويل التقني L'interprétation psychologique الذي ينظر إلى الخطاب كتعبير عن ذات فردية تؤول في إطار عام داخل اللغة[4]، بحثا عن قصدية متوارية في النَّص، فهو يعود

(1) Grondin Jean, l'herméneutique, p 16.

(2) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 53.

(3) Grondin Jean, l'herméneutique, p 16.

(4) Schleiermacher Friedrich : herméneutique, p 48.

بنا إلى الكيفية التي بها ينبثق الفكر من خلال الحياة النفسية واللحظة التاريخية للمؤلف، ويكون ذلك بالبحث في مجموع مؤلفاته باعتبارها تشكل وحدة تعبيرية في مسار الإبداعي[(1)].

ومصطلح التقنية (théckné) ينطوي في اشتقاقه على مفهوم الفن، بمعنى تكنولوجيا أو آلية في مقاربة لا تخلو من الجمالية والشاعرية[(2)]. ويكنىّ أيضا بالتأويلي الذاتي أو الفردي، من حيث أنّ كل فرد مسؤول عن الفكرة التي يشكلها حول النص، ومستويات الفهم هنا تتعلق بالحلقة الهرمينوطيقية بدءا من الجزء – الفرد والعودة إليه، أي من العام الكلي إلى الفردي الجزئي، وفي هذا النوع النفسي من التأويل تتجلى التأثيرات الرومانسية، ففهم الإنسان كظاهرة بدءا من الإنسان كفكرة[(3)].

إنَّ القصدية التي يبحث عنها شلايرماخر في عملية الفهم كممارسة تأويلية لا تجتمع إلاَّ: بمعرفة الفكرة وحياة المؤلف ودوافعه لتكون عونا وسندا للفهم اللغوي (النحوي)، والعكس فإن الفهم النفسي وحده لا يكفي لأن الفكر لا يفصح عن نفسه إلا إذا ألقي به في الكلام والتعبير.

يعتبر التأويل اللغوي فنا لإيجاد معنى خطاب معين اعتمادا على اللغة المتداولة هنا نضطر لنسيان المؤلف، إننا نستحضر ما هو مشترك بين القارئ والكاتب للوصول إلى معنى محدد، متوافق عليه انطلاقا مما هو مكتوب، بالمقابل يستهدف التأويل النفسي المتكلم مباشرة، مما يحتم نسيان اللغة التي يتكلم بها هذا المتكلم[(4)]. وعليه يجب حسب منظور شلايرماخر من الشخص الناطق للخطاب فهم ما يقوله، أي وجب التعرف أكثر

---

(1) Grondin Jean : L’universalité de l’herméneutique, p 92.

(2) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال ...، ص 53.

(3) Grondin Jean : L’universalité de l’herméneutique, p 33.

(4) العارف مصطفى، الهرمينوطيقا والفهم، مدرات فلسفية، العدد 14، المغرب، 2006، ص 147.

على نفسيته لفهم دواعي خطابه والوصول أخيرا إلى المعنى المقصود من الخطاب[1]، والذي لا يعدو أن يكون وسيطا ينتقل بالقارئ إلى فكر المؤلف على قاعدة النشاط الإبداعي لديه (المؤلف)، وربطه ليس بكلية اللغة هذه المرة بل "بكلية الرجل" أو بكلية حياته المعيشة، وبعبارة أخرى فإن الممارسة الهرمينوطيقية يجب أن لا تفهم تحويل المبدع للغة المشتركة والأشكال المستقرة باعتباره تحويلا فرديا للغة والأشكال فحسب، بل باعتباره أيضا وبالدرجة الأولى: ناجما عن "السيرورة النفسية الأصلية المسؤولة عن إنتاج وترابط الأشكال والصور"[2]. ومن هنا كان فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قاعدة أو قانون معين، ولكن يجب أن نفهم المواجهة بين المؤول والمؤلف، التقاء بين ذواتين فرديتين في علاقة حوارية، تنجم عنها الرغبة في الإحساس بالآخر L'empathie، وبهذا فمهمة الهرمينوطيقي حسب شلايرماخر فهم المؤلف وليس فهم النص، أو بالأحرى فهم النص باعتباره تعبيرا عن تجربة المؤلف الحية، وعن فهمه للعالم. ولكي يتم الفهم بكيفية مناسبة، أي أن يفهم المؤول النص كما فهمه مؤلفه لابد عليه أن يرقى إلى مستوى المؤلف المبدع، وأن يجتهد على كسب اللغة المماثلة التي يمتلكها المؤلف، ومعرفة بحياته الداخلية والخارجية. في هذه الحالة فقط يضع المؤول نفسه قدم المساواة مع المؤلف[3]، بل ويستطيع أن يفهم المؤلف (النص) بكيفية أفضل من فهم هذا الأخير لذاته، وهو مأرب ذو أهمية بالغة في الممارسة الهرمينوطيقية لدى شلايرماخر، إذ يعده تحقيقا للفهم التام أو الأفضل، بمعنى فهم الخطاب على نحو يتجاوز فيه القارئ فهم الكاتب لذاته، ولتحصيل هذا النوع من الفهم La meilleure

---

(1) Schleiermacher Friedrich : herméneutique, p 78,

(2) Szondi Piter : Herméneutique de schleiermacher, p 152.

(3) شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007، ص 29.

compréhension يستعين شلايرماخر بمفهوم التخمين أو التنبؤ La divination بغرض إعادة تركيب الإنتاج الفكري وإبراز المبدأ الذاتي والموضوعي من خلاله للوصول إلى جانب التعبيري للخطاب، ليس لاستخراج معناه بقدر ما هو سعي إلى فهم فردية المؤلف، على اعتبار أنه يمثل جزءا من هذه الفردية، فالمؤلف يعبر عن اللغة / الأسلوب عن فرديته، ومن ثم يصبح دور المؤول تحقيقا لفهم أكمل وأفضل، أكبر من مجرد استخدام تقنية لاستنطاق معاني النص أو الاستعانة بالحياة النفسية للمؤلف فحسب، بل إن التأويل يربط في مرحلة أولى بين النص والجنس الأدبي الذي ينتمي إليه، ثم مقارنة أعمال المؤلف فيما بينها بناء على الفكرة الأساسية المرتبطة بالجنس الذي تنتمي إليه، أي الانتقال بين أساليب النصوص من خلال نظام الخطاب وما تعبر عنه من أفكار ترتبط بصاحبها، على مستوى النص الواحد، أو النصوص المتعددة، باعتبارها آثارا أدبية تنتمي إلى جنس محدد قصد الوصول إلى رصد طبيعة أسلوب المؤلف داخل هذه النصوص ومدى تعبيره عن نموذج قولي متداول أو مبتدع داخل الثقافة التي وجد فيها[1].

هكذا يتبدى مما سلف، أن ما دعي إليه شلايرماخر في إعلانه عن تأسيس نظرية عامة في الهرمينوطيقا كانت تحت تأثير المذهب الرومانسي في بلوغ مطلب الفردانية، والذي يتوافق مع الدافع الفلسفي في تأسيس كوجيتو الذات وميتافيزيقا الأنا كمقولة تعبر عن تحول في الفهم، وذلك بإحداث قطيعة إبستيمولوجية مع السلطة الكنسية وتشكيل فلسفة للفهم وسوء الفهم كمنطق منهجي تنتظم فيه الهرمينوطيقا، وتنتقل من البحث عن المعنى إلى فن الفهم داخل حلقة تأويلية تعبر عن حوار بين القارئ

(1) Grondin Jean : L’universalité de l’herméneutique, p 94.

والنص، يبين المؤول والإنتاج، بين الأنا والآخر، في مساءلة جدلية تطمح إلى الفهم الأفضل.

إنَّ مساعيه إلى تأسيس أورغانون للفهم يتكئ على قاعدة منهجية موضوعية، فإخراجه للهرنينوطيقا وتحريرها من المعنى الواحدي إلى هرمينوطيقا الفهم في ذاته[1]. كان له الأثر في تشكيل نظرية عامة عالمية يعد علامة تحول في تاريخ الهرمينوطيقا، من تبعتها للعلوم، إلى هرمينوطيقا حديثة تستوعب مستويات الحقيقة في فهم الظواهر الإنسانية والأحداث التاريخية والإبداعات الفنية.

هذا التحول الذي شهدته الهرمينوطيقا مع شلايرماخر اعتبر أن الفهم لا يرتبط بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها تصريح أو تأكيد بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصة الكامنة في التعبير الذي بلوره هذا التأكيد. بهذا فهو يعد أباً للهرمينوطيقا الحديثة بلا منازع وللمفكرين الذين جاءوا بعده سواء بدءوا من الاتفاق أو من الاختلاف معه[2].

---

(1) Schleiermacher Friedrich : herméneutique, p 100

(2) أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص 23.

دلتاي: نحو تأسيس منهجي لعلوم الروح.

بمسحة رومانسية،[*] تواصل الهرمينوطيقا بسط نفوذها على عوالم مجهولة لم يتسنى لشلايرماخر كشفها أو حتى التفكير فيها، ففهمه لها – رغم اعتباره لها فنا للفهم وإحداثه التأويل النفسي – لم يتسع كونها مجرد فرع ملحق بالفيلولوجيا[1]، ومع منتصف القرن 19م ستتشهد الهرمينوطيقا تحولا ابستيمولوجيا، فمن ميدان، تفسير النصوص إلى تأمل ووعي منهجي مؤسس لحقل معرفي يطلق عليه: علوم الروح Geistes Wissenschafton أو علوم الإنسان[2]. وهي جملة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، أو تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان سواء إيماءات أو أفعالا تاريخية أو قانونا مدونا، أو أعمالا فنية أو أدبية. وكان ذلك على يد الفيلسوف والمؤرخ الألماني: فلهم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833 – 1911م). لقد كان مشروعه محاولة جادة في مد الممارسة التأويلية على مناطق كانت حكرا على العلم الحديث، ويذلك فتحها على أبعاد أورغانون لعلوم الروح[3]، لبناء صرح منهجي يقوم على الموضوعية (العلمية) مخالف للنزعة السيكولوجية والنظرة التاريخية التي كانت سائدة في ألمانيا، فلم تكن النزعة المثالية قادرة على تقديم رؤية موضوعية لفهم تعبيرات الحياة الجوانية، فمنذ القرون الأولى إلى حدود القرن 19م كانت اتجاهات التأويل إقليمية في اعتقاده، وإن كان يعترف

(*) تأثر دلتاي بهرمينوطيقا شلايرماخر، ويمتد تأثيرها إلى الهرمينوطيقا المعاصرة خاصة مع غادامير.

(1) Grondin Jean : l’herméneutique, p 22.

(2) Gens Jean - Clande, la pensée herméneutique entre néokantisme et phénoménologie, presses universitaire du septentrion, France, 2002, p 11.

(3) Gadamer Hans Geog, Vérité et Méthode, p 286.

بجهود شلايرماخر في توحيد الفعل الهرمينوطيقي، لكن أضحت معه بفعل مسار تحولها المعرفي منهجاً للعلوم الإنسانية.

إنَّ هدفه الوصول إلى تأويلات صائبة موضوعياً، وكان رد فعله حاداً تجاه ميل الدراسات الإنسانية إلى تبني طرق التفكير الخاصة بالعلوم الطبيعية وتطبيقها في دراسة الإنسان، من وعي واضح بعجز المنظور الردي والآلي للعلوم الطبيعية عن الإيفاء بهذه المهمة والإمساك بجمع الظاهرة الإنسانية. ومن هنا فقد نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة إبستيمولوجية من جهة، وأنَّها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية، وأنَّها تعكس حاجة إلى فهم التعبيرات التي تنبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة[1]، فصعود الوضعية كفلسفة كونية، وهي الحالة الثقافية السائدة في ذلك العصر، وبعبارة أدق اقتضاء العقل باعتبار نوع الشرح الأمبريقي الجاري في مجال العلوم الطبيعية هو نموذج الوضوح كله، أدى بدلتاي إلى الشروع بعد ما كان ناقما ورافضا للهيغيلية بإحراج المعرفة التجريبية، من خلال تخصيص علوم الروح بمنهج وتصور معرفي لائقين شأن نظيرهما في علوم الطبيعية. ومن هنا تأتي المهمة الإبستيمولوجية التي اضطلع عليها مشروعه، فعلى هذه الخلفية طرح سؤاله الرئيسي: كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ بشكل أعم: كيف تكون علوم الروح ممكنة؟.

يقودنا هذا السؤال إلى عتبة التعارض الكبير، الذي يعبر عن عمل دلتاي، بين شرح الطبيعة وفهم الفكر (الروح)، وهذا تعارض وخيم العواقب بالنسبة للهيرمينوطيقا التي تجد نفسها بذلك مقطوعة الوصال بين الشرح أو التفسير الطبيعي ومرفوضة من

---

[1] مصطفى عادل، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2003، ص 79.

جانب الحدس النفسي[1]، إنّه يقوم على التمييز بين العلوم الروحية والعلوم الطبيعية، وهو ما كان في مصنفه عام 1883م: "مقدمة للعلوم الروحية"، (Einfühung in die Geisteswissenschaften). لقد أدرك تماماً دلتاي الاختلاف الجوهري الموجود بين العلوم الإنسانية / الروحية، والعلوم الطبيعية / الصحيحة من بنية نظرتها للعالم، فإن كان الشرح / التفسير L'explication هو غاية العلوم الطبيعية، فإن المدخل المشروع للعلوم الروحية عنده هو "الفهم" Comprehension، وأن مهمة العلوم تفسير الطبيعية، وغاية الأبحاث الإنسانية هي أن تفهم تعبيرات الحياة[2]. "الفهم" هو المنهج المناسب لعلوم الإنسان يكشف ما هو جواني عبر ممارسة تأويلية تستند على علامات خارجية يسعها الزمان والمكان داخل التاريخ، خلاف التفسير كمنهج مناسب للعلوم الصحيحة الذي يعنى بما هو خارجي ينسجم مع الكم والتجربة، ولا يتوقف دلتاي عند هذا الحد بل يزيد عليه، فالفارق بينهما يكمن في أنّ مادة الأولى أي الروحية وهي العقول البشرية "مادة معطاة، وليس مشتقة عن أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم التي هي مشتقة من الطبيعة. إنّ على العالم الاجتماعي أن يجد مفتاح العالم الاجتماعي في نفسه وليس خارجها، وإن العلوم الطبيعية تبحث عن غايات مجردة، بينما تبحث العلوم الاجتماعية عن فهم آني من خلال النظر في مادتها الخام"[3]، كترجمة حية، كما نعيشها بالفعل، لأن الوجود البشري فريد تماماً لا يمكن سبر أغواره عن طريق المعرفة، "وإذا نظرنا إلى البشرية عن طريق الإدراك والمعرفة فإنها لا تكون إلا واقعة فيزيائية يمكن تفسيرها عن طريق العلوم الطبيعية، ولكن من

---

[1] ريكور بول، من النص إلى الفعل، ترجمة، محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص 58.

[2] مصطفى عادل، مدخل إلى الهرمينوطيقا، المرجع السابق، ص 86.

[3] أبو زيد نصر حامد، اشكاليات القراءة وآليات التأويل، المرجع السابق، ص 24.

حيث أن الإنسان يفهم ويختبر الحالات الإنسانية ويقدم تعبيرات لهذه الخبرة، فإن البشرية تصبح موضوعا للدراسات الإنسانية"[1]. ويستخدم دلتاي "الفهم" للنظر في عمل العقل البشري أو على حد تعبيره: "اكتشاف الأنا في الأنت"[2]. وتعني أن العملية الأساسية التي بناء عليها تتوقف كل معرفتنا للذوات الأخرى هي إسقاط حياتنا الباطنية الخاصة بنا على الموضوعات حولنا، أو بمعنى آخر لكي نفهم شخصا آخر ليس معناه أن نعرف أنه يملك تجربة معينة فحسب، ولكن أن نشعر بانعكاس هذه التجربة فينا أو نعيد تأليفها بصورة خيالية، أو نعيد معايشتها، فالظواهر الإنسانية تفهم أكثر مما تعرف ومعناه أن: "**الطبيعة نشرحها، أما حياة الروح فنفهمها**" Nous explicons la nature mais nous comprenons la vie de l'âme.[3]

هذا التوجه نحو العواطف الداخلية، نحو الروح يسمح بفهم المظاهر الخارجية، "التوجه مباشرة نحو التفكير الذاتي، هذه مسيرة الفهم كما هو خارجي نحو ما هو داخلي"[4]. وقد عبر عنها دلتاي بمبدأ التجربة الحية أو المعيشية L'erlebnis، إننا نفهم أكثر مما نعرف، لأن هذا الفهم ينشأ من انشغالات واهتمامات الحياة العملية حيث يعتمد الناس على الاتصال ببعضهم البعض إذ ينبغي أن يفهم كل واحد منهم الآخر بصورة تبادلية، فالواحد منهم يجب عليه أن يعرف ما يريده الآخر ولا يتم الأمر عن طريق الحواس، بل نختبره داخليا. أو على أي حال فإن الفهم –كما يرى دلتاي– مختص بالموجودات الإنسانية فقط، ومن ثم فإننا نستطيع أن نفهم لماذا تفطن ابن خلدون إلى مفهوم الدراية في التاريخ، لكن لا نستطيع أن نفهم لماذا يحدث الزلزال. وإذا سألنا أنفسنا ما الذي

---

(1) أحمد محمد سيد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير، بيروت، 2008، ص 28.

(2) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(3) Dilthey Wilhelm, Critique de la raison historique: Introduction aux sciences de l'esprit, TR, sylvie mesure, Ed du Cerf, Paris, 1992, p 35.

(4) Ibid, p 118.

يجعل الشخص قادرا على أن يعايش ويختبر حياة شخص آخر وينقلها إليه لكانت الإجابة أن هذا الشخص يمتلك بناء عقليا يشبه بناء الشخص الآخر، ولأن الخبرات الفعلية فيه هي خبرات بالقوة في الشخص الآخر، ولربما يذكرنا هذا ما ذهب إليه "كولنجوود" R-G Collingwood الذي يرى أننا نستطيع أن نفهم الفنان لأنه يعبر عن أفكاره وانفعالاته لأنها موجودة –على الأقل– فينا بالقوة، ونحن نفهمه عن طريق "إعادة تأليف الخبرة التي يعبر عنها في وعينا، مدركين عندما نفعل هذا أنها بالفعل خبرته لا خبرتنا"[1] إذن لكي نفهم علينا أن نعايش ما يختبره الآخرون، وذلك عن طريق إعادة إنتاج تجربته، أو قل إن شئت إعادة معايشتها وهذه هي الصورة العليا للفهم، وهو ما يصطلح عليه دلتاي بالتعاطف Empathy ويعرفه بقوله: "إنّ اقتراب الفهم الأعلى من مضمونه يكون محددا عن طريق وظيفته في اكتشاف علاقة حيوية فيما هو معطى، ولا يكون هذا ممكنا إلاّ إذا كان السياق الذي يوجد في تجربة أحد الأشخاص ونواجهه في حالات لا حصر لها موجودا باستمرار، وحالة العقل هذه المتضمنة في وظيفة الفهم نسميها بالتعاطف"[2]. ويعني هذا التعريف أنه لكي نفهم ظاهرة ما إنسانية يجب أن يكون بداخلنا تجارب مماثلة لتجربتنا ومرتبطة بها، وعلى أي حال يقرر دلتاي أنه لا نستطيع أن نفهم دون تعاطف ومشاركة وجدانية تتمركز في بؤرة الوجود الإنساني. ونود أن نشير إلى نقطة ذا أهمية لا يمكن إغفالها في مجال الحديث عن الفهم لارتباطه به وهو ما عبر عنه بالتماسك أو الاتساق أو الترابط Cohérence، فهو ينطبق على جميع ميادين الروح كالأدب والشعر والفن والفلسفة والدين، والتي تمثل تعبيراتها عن

---

[1] كولنوجوود روبن جورج، مبادئ الفن، ترجمة: أحمد حمدي محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء، (بدون تاريخ)، ص 121.

[2] نقلا عن: أحمد محمد سيد، المرجع السابق، ص 37.

حوارات داخلية نحو ما هو جماعي وبصورة خاصة على مجال الفهم ذاته الذي هو حوار داخل جدلية الأنا والآخر، تعبير عن الذات في تجربة الغير.

إن معرفتنا للعالم الطبيعي تأتي من معطيات حسية منفصلة، تأتي إلينا هذه المعطيات بدون وحدة موضوعية أو تناسق وتماسك فيها، والعقل المدرك هو الذي يقوم بفرض النظام عليها في صورة تتابع علِّي، تحت مبادئ أو مقولات قبلية أو أولية كما وضح ذلك كانط. ولكن في العقل مبدأ الوحدة فهو معطي في تجربة باطنية، ويتم إسقاطه على الفهم لا كتجربة حدسية، إنه صورة من صور المعرفة تعمل في المجال الإنساني وتستنفذ من وحدة العقل الحية، أو الروح المعايشة.

يبدو أن الفهم الكلمة المفتاحية في الدراسات الإنسانية، فهو المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضم الداخل والخارج، تتجلى معه بعد فهمها تعبيرات الحياة، بوسعه أنّ يحيط بالكيان المفرد، بينما يتعين على العلم دائما ألا ينظر إلى الفردّي Individuel إلاّ كوسيلة لبلوغ (الكلي) أو الوصول على (النمط) Type.

ونحن في مجال الفنون بصفة عامة نقدر "الجزئي" لذاته، ونتلبث بحب في فهم الظاهرة في فردانيتها. وهذا الشغف المستغرق في الحياة الداخلية الفردية يقف على نقيض أساسي، من موقف العلوم الطبيعية وإجراءاتها وعلى الدراسات الإنسانية كما يؤكد دلتاي، أن تحاول صياغة منهج للفهم يتجاوز الموضوعية الردّية للعلوم، وأن تعود إلى امتلاء (الحياة)، امتلاء الخبرة الإنسانية[1]. وهو بهذا يهيئ خلاصا أنسب للعلوم الإنسانية وذلك بابتكارها منهجا علميا مشابه لمنهج العلوم الصحيحة، دون أن يتطابق معه، ظنا منه،أن بلوغ الموضوعية لا يحيد عن وضع قوانين تقنية تخلص مجال العلوم الإنسانية من أوهام الذاتية والأحكام العفوية المصطنعة. إنه يعتقد بأن الأساس المعرفي

---

[1] مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 86، 87.

يتحدد في "أن كل معرفة قائمة على التجربة، ولكن الوحدة الأصلية للتجربة ونتائجها الصحيحة مشروطتان بالعوامل التي تشكل الوعي وما ينشأ عنه، أي محكومتان بطبيعتنا الكلية"[1] وفي هذا الطرح لا يخرج عن إطار الجدل الإبستيمولوجي المميز لفترة الكانطية الجديدة بأكملها الذي يرى في الفرد قطبا للدراسات الإنسانية، "بدقة أكثر هو ينتمي إلى الحقبة التي يلتمس فيها الإنسان فهم نفسه، بمثابة نشاط، بمثابة إرادة حرة، بمثابة مبادرة ومشروع. هنا نفهم التصميم الراسخ في إدارة الظهر لهيغل والاستغناء عن المفهوم الهيغيلي لروح شعب ما، وكذلك متابعة السير على خطى كانط"[2].

إن التجربة التي ينشدها دلتاي، هي ما تحقق معرفة علمية بالأفراد، أي في مجال علوم الروح والتي يكون فيها فهمنا للنفسية المفردة موضوعيا، فمن جهة يؤكد على "تموضع" التجربة الحية في شكلها الخارجي الذي تتجسد فيه: التعبير عن التجربة الداخلية للمبدع "ليس تدفقا عشوائيا للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي Objectivation لعناصر هذه التجربة التي قد تكون مختلفة ومتباعدة – في شكل موحد. وهذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس عنده – موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون"[3]، ومن جهة أخرى يرى أن الموضوعية هي في فهم الآخرين، على الرغم من طابعه الفردي، إلاّ أنه ينتمي إلى مجال مشترك. إنّ اللغة تكون مفهومة لأن

---

(1) أبو زيد نصر حامد، المرجع السابق، ص 26.

(2) ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 58.

(3) أبو زيد نصر حامد، المرجع السابق، ص 26.

الجملة والكلمات في ترتيباتها النحوية والتداولية مشتركة بالنسبة للمجتمع، إنها مقبولة للفهم داخل المجتمع الواحد[1].

ومما يثير انتباهنا هو جعله من حقل الروح مجالا للفرديات النفسية، ويعني ذلك وبصورة جوهرية تداخل علوم الروح وهذه القيمة الفردية والتي تميز وتخص كل ما هو إنساني والتي لا يمكن اختزالها في مجرد تحقيق قانون فيزيائي أو أخلاقي[2]. بصيغة أخرى، التعبيرات الإنسانية اللّغوية منها وغير اللغوية، هي تجل لنفسيات مفردة ومتميزة، والفهم أو التأويل هو القادر على التسرب إلى هذه النفسيات: إنه "العملية التي بواسطتها نعرف شيئا نفسيا ما عبر الرموز التي تجليه وتكشف عنه"[3]. وهكذا تتعمق السمة السيكولوجية التي وسم بها شلايرماخر عملية الفهم، وبدرجة أكبر دلتاي، حيث تغدو الرموز أيا كانت مجردة شكل خارجي يعبر عما هو داخلي أو نفسي، وتغدو الهرمينوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي، وهو ما يفسر مفاهيم دلتاي: "التعاطف"، "التماسك"، "التجربة المعيشية"... الخ. وبذلك من هنا يمكن تحديد مهمة الهرمينوطيقا عند دلتاي، فهي لا تعنى بإعادة بناء تجربة النص، ولا إعادة بناء تجربة الحياة، بل غايتها إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الآخر. إذن ما يريده الفهم عند دلتاي هو: "تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه، وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتائجَ أو الأثر الإبداعي"[4].

---

(1) شرفي عبد الكريم، المرجع السابق، ص 34.

(2) ريكور بول، النص والتأويل، ترجمة، منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988، ص 40.

(3) ريكور بول، النص والتأويل، المرجع السابق، ص 41.

(4) ريكور بول، النص والتأويل، المرجع السابق، ص 42.

هكذا تغدو مقولة التجربة الحية Erlebnis منذ البدء مفتاح نظرية دلتاي في علوم الروح، "فقد جعل تعبيرات الحياة معقولة طبقا لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة. هناك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة الحية [...] ذلك أن تجربة مضت أو تخص ذاتا غريبة تصبح حاضرة في تجربتي الخاصة، في سيكولجية الفهم هذه كسيكلوجيا وكتجربة بديلة تتجذر فكرة المناداة في الهرمينوطيقا الخاصة بعلوم الروح التي لم يتجاوزها دلتاي إطلاقا"(1)، فالحياة في المشروع الدلتي هي الفضاء الذي تتحقق فيه التجربة الإنسانية، والمنبع الملهم الذي به يتجدد الفهم كل حين، بدءاً من تجربة الذات الخاصة أي انطلاقا من تأويل الذات وصولا إلى الآخرين، ومن ثم فالفهم يقوم على التجربة، والتجربة تأسس على الفهم الذي هو في حقيقته إعادة اكتشاف الأنا والآخر. "إنه عودة إلى التجربة التي جلبت النص إلى عالم التحقق والكينونة وتحصيله، يعني الانتقال من الفردي والخاص إلى الانخراط في التجربة الكونية، والمشاركة في نمط التفكير الأوسع، وبذلك يكون سعي شلايرماخر في تأسيس هرمينوطيقا كونية قد توسع ليصبح كلية العلوم الإنسانية كلها"(2).

إنّ القدرة على النفاد إلى العالم الإنساني الداخلي لا يتم من خلال "الإستبطان" Introspection بل من خلال التأويل، أي فهم تعبيرات الحياة ودلالاتها، فالفهم عند دلتاي ليس مادة للتوغل في ذوات الآخرين بصورة حدسية، ولكنه مادة لإدراك ماذا تعني تعبيراتهم، فهي ليست "تجسيدا لمشاعر شخص واحد، بل هو التعبير عن الحياة. يمكن للتعبير أن يشير إلى فكرة، قانون، شكل اجتماعي، لغة، أي إلى أي شيء يعكس

---

(1) هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحيدري، المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى، القاهرة، 2002، ص 142.

(2) جاسبر دايفد، المرجع السابق، ص 134.

بصمة الحياة الداخلية للإنسان. التعبير إذن ليس مجرد رمز للشعور"[1]، فالاستبطان لا يمكن أن ينهض كأساس للدراسات الإنسانية، فقد أدرك دلتاي أن التأمل المباشر في الخبرة يؤدي إما (1) حدس لا يمكن إيصاله، وإما إلى (2) تصور هو ذاته تعبير عن الحياة الداخلية، فهو إذن طريق غير مؤمن لا إلى معرفة النفس، ولا إلى معرفة الإنسان، فالدراسات الإنسانية بالضرورة ينبغي عليها أن تنصبّ على تغيرات الحياة، تنصب على موضعة الحياة في دراسات تأولية في صميمها. ولكن على أي أنواع من الموضوعات يمكن للدراسات الإنسانية أن تنصب؟ لقد كان دلتاي محدداً تماماً في مسألة مجال الدراسات الإنسانية ونطاقها: "أيما شيء موضعة فيه روح الإنسان فهو يقع في نطاق العلوم الروحية، إنّ محيط هذه الدراسات واسع بقدر سعة الفهم، والفهم يجد موضوعه في موضعة الحياة ذاتها"[2].

إنّ المظاهر المختلفة للحياة والتي تمثل الخبرة الداخلية للإنسان ليست شيئا ميتافيزقياً، وليست مصدرا عميقا وراء الخبرة المعاشة نفسها، بل تعبير عن الحقيقة الواقعية للحياة. وهنا يوجه دلتاي نقدا لاذعا لفكرة الروح (العقل الموضوعي) الهيغيلية التي تنطلق من فرض ميتافيزيقي، "من مرحلة في العملية الدياليكتيكية التي تشمل الروح الذاتي، ومضمونها العقل البشري منظورا إليه نظرة ذاتية على أنه عقل الذات الفردية، ومن ثم فتقسيماته الفرعية تمثل مرحلة متعالية من الوعي الفردي، وإذا نظرنا إلى الروح من هذه الزاوية لوجدنا أنها هي الروح في ذاتها ضمناً أو مضمرة، وتبدأ الروح في الخروج من ذاتها إلى الآخر وذلك هو الروح الموضوعي، وفي عالم التطبيقات أو المؤسسات الروحية وفي تطبيقات الأخلاق والقانون والدولة ما هي إلا

---

[1] مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 94.

[2] نفس المرجع، نفس الصفحة.

تموضعات لذاتي الكلية، لعقلي الذي أشترك فيه مع جميع البشرية. إنه تموضع لروح الإنسان الكلية، والروح المطلق يمثل الروح البشري على نحو يتجلى في الفن والدين والفلسفة"[1]، ويحصرها دلتاي في ثلاث تعبيرات تمثل أصنافاً كبرى:

1. التعبيرات التي تنقل أفكارا من عقل إلى آخر بدقة متناهية، ويكمن أن نطلق عليها بالتعبيرات الاصطلاحية. وأهم ما يميزها أنها تجريدات من التجربة التي حدثت فيها، وهذا يعني أنها مستقلة عن الزمان والمكان، وتتمثل في المفاهيم والأحكام والصور الكبرى للفكر.

2. يشمل تعبيرات الأفعال الإنسانية، وكل فعل من الأفعال لا يؤدى لكي يعبر عن قصد الشخص القائم به، ولكنه تنفيذ لغرض من الأغراض، وهذا يؤكد أن الحياة الإنسانية لدلتاي غائية، ولما كانت هناك علاقة وثيقة ومنتظمة بين الفعل والغرض، فإن الغرض يمكن أن يقرأ في الفعل، أو يمكنا أن نستدل عليه منه.

3. كتعبيرات الخبرة المعاشة، وهذا النوع من التعبيرات يضم الكلام التلقائي والتعجب والضحك والإيماء، ليمتد إلى الأعمال الفنية. هذا النوع من التعبيرات طبيعي، مرتبط بطريقة معينة بالكائن الحي مؤلفه وبالفهم الذي ينتجه، ولا يمكن الحكم عليه إلا بأنه حقيقي وغير حقيقي[2].

ويميل دلتاي إلى أن يدخر مصطلح "تعبيرات الخبرة المعاشة" في الفئة الثالثة التي تجد الخبرة الإنسانية الداخلية أكمل تعبير، يقول : "تختلف تعبيرات الخبرة المعاشة اختلافا تاماً عن الأفكار والأفعال، ثمة علاقة خاصة بينها كتعبير عن الحياة ذاتها وبين الفهم الذي يحدثها ويأتي بها. بوسع التعبير أن يتضمن من سياق الحياة الباطنية أكثر

---

(1) ستيس والتر، فلسفة هيغل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم: زكي نجيب محمود، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1980، ص 436، 437.

(2) هابرماس يورغن، المرجع السابق، ص 196 - 200.

مما يمكن لأي استبطان أن يدرك ذلك. إن التعبير ينبع من أعمال لا يضيئها الوعي على الإطلاق"[1]، فالتعابير على هذا النحو مظاهر للحياة إلاّ أن العمل الفني يتخطى مجرد الإيماءات والضحكات ... إلخ التي يمكن تزييفها، أما الفن فهو يشير إلى الخبرة ذاتها، يعبر عنها، لذا فهو بمأمن على الزيف: "في الأعمال الفنية العظيمة تنبت رؤية عن خالقها (الشاعر أو الفنان أو الكاتب) فترتحل إلى عالم ليس فيه خداع ممن يعبر، ليس هناك عمل فني حقيقي يحاول أن يعكس واقعا مخالفا للمحتوى الباطن لمؤلفه، وحقيقة الأمر أن العمل الفني لا يريد أن يقول على الإطلاق عن مؤلفه، بل يقف هناك ... حقا في ذاته ... ثابتاً ... باقيا ... "[2]، وبذلك تجد الحياة تأويلها بعمق غير متاح في الملاحظة أو التأمل أو النظرية عبر تجربة الفن ذاته، يصبح فيها الفهم الفني قاعدة تبزغ منه شمس هرمينوطيقا عامة، إذ تصنع نظرية غير مقتصرة على تفسير النصوص، بل تكشف عن الحياة في ذاتها وتعبر عن نفسها في تجربة الفن.

من البديهي بما كان، أن مشروع دلتاي تطلع إلى تأسيس الإنسانيات على بناء راسخ. ولم يكن هذا الأساس إلاّ التجربة الداخلية للكائن، أو قل الوعي الإنساني، ومن ثم تلبس ذلك البناء لبوساً سيكلوجيا ومضمونه التحري عن شروط موضوعية للمباحث الإنسانية داخل الحياة الداخلية، أو تعبيرات الخبرة المعاشة، التجربة الحية للإنسان.

"إنّ تلقيه يصير مطلب العلمية الذي رامته الإنسانيات منتهضا على إعمال تحليل سيكولوجي لمعطيات الوعي، منذ ذلك الذي ابتدر إليه ديكارت وتبعه فيه كانط. والحق أن إقامة صرح العلوم الإنسانية على أسس مستقاها الوعي إنما ينهض على تسليم بأن

---

[1] نقلا عن: مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 95، 96.

[2] مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 96.

كل فهم يستمد ركائزه من وعي الذات العارفة"[1]. ولا يكون ذلك إلاّ بسيكلوجيا شاءها دلتاي نموذجا للدراسات الإنسانية، كما هي الرياضيات نموذجا للعلوم الطبيعية.

تذهب الكانطية إلى أن جميع موضوعات الوعي بمثابة "ظواهر" بمعنى أن الفهم هو الذي يؤلفها ويضفي عليها الوحدة والانتظام داخل مقولات قبلية. وهو ما يتفق عليه الكانطيون الجدد في التمييز بين "الذات التجريبية" والذات "الترانسندنتالية". إن الأولى ظاهرية Phénoménal بنفس الطريقة التي تكون بها الموضوعات الفيزيائية، والأخرى تقوم بالتأليف الترانسندنتالي الذي بواسطته تكون كل خبرة ممكنة. إنها ذات تعرف ولا تكون نفسها على الإطلاق موضوعا للمعرفة. ولمعالجة هذه المشكلة في المعرفة –في مقابل ذلك– نجد دلتاي يعلن أنه ليس هناك تبرير للحديث عن ذات عارفة بوصفها مميزة عن الذات التي نعرفها، وفضلا عن ذلك يرى أنّه لا وجود لما هو قبلي، فالفكر يجد النظام في التجربة، وهو لا يفرض هذا النظام. تجربة ليست حسية، ولكن في الحياة الداخلية للعقل. إنها نسق الحياة ذاتها وليست بناءات منطقية. يقول دلتاي: "إنّ العالم الخارجي يبقى فقط بالنسبة للعقل المدرك ظاهرة، ولكن يبقى بالنسبة للوجود الإنساني الذي يشعر ويريد ويتخيل هذا الواقع الخارجي شيئا مستقلا ومعطى بصورة مباشرة، ويقينيا تماما مثل ذاته. إنه جزء من الحياة لا مجرد فكر"، ويقول في موضع آخر: "بمعرفة ذاتي أعرف أيضا العالم الخارجي والآخرين"[2]. في هذا السياق يتشكل الأساس لعملية المعرفة، وينجم عن هذا نظرية المعرفة التي تمثل صورة الفهم للتجربة الداخلية. وهو ما يتطلب "علم نفس" يعارض قيام ما ذهب إليه كانط. لكن أي سيكولوجيا يقصد دلتاي؟

---

(1) غروندان جان، أصول التأويلات وفصولها، المرجع السابق، ص 87.

(2) نقلا عن: أحمد محمد سيد، المرجع السابق، ص 44.

هو علم نفس يمكن من وصف الحقيقة الكلية لإمكانات النفس من الأدنى إلى الأعلى، علم يمكننا من وصف الارتباطات بداخل الوجود الإنساني، وهو ما يسميه دلتاي بعلم النفس الوصفي، أو السيكلوجا الوصفية، Psychologie Descriptive، أو ما يصطلح عليها أيضا علم التأمل في الذات، أو علم النفس التحليلي:

يفرق دلتاي –في ثنائيته الإبستيمولوجية– بين نوعي من العلوم: العلم التفسيري، والعلم الوصفي. الأول يدرج مجال الظواهر تحت سلسلة علية، ونموذجه الفيزياء الحديثة. أما العلم الثاني، –الوصفي بالطبع– الذي توجد وحداته وقوانينه عن طريق تحليل تجريبي أو فحص وثيق لما هو معطى بالفعل داخل التجربة. وبناء على هذا التمييز تنحدر منها سيكولوجيا تفسيرية، سيكولوجيا وصفية. مع العلم أن هذه الفروقات لم تكن جديدة، فقد ميز (وولف) Wolf بين علم النفس العقلي وعلم النفس التجريبي، وعلى أي حال يرى دلتاي أن السيكلوجيا التفسيرية تحاول "تفسير تأليف العالم العقلي وفقا لمكوناته وقواه وقوانينه بنفس الطريقة التي تفسر بها الفيزياء والكيمياء والعالم الفيزيائي"[1]. ولا يتم هذا التأليف إلا عبر ربط الفروض، والتي لا يمكن لها أن تقدم لنا فهما مقنعا ويقينيا للحياة الروحية أو العقلية، وهو بذلك يوجه سهام نقده إلى علم النفس الوضعي أو "التجريبي الذي ساد وانتشر بفضل أعمال "هربرت" و"فختر"، فإنه (دلتاي) لا يشاطر إطلاقا وجهة نظر "التجربة"، بالرغم من استفادته على "مبدأ الوعي" ومفهوم "التجربة المعاشة Erlebnis"[2]. والتي تأسست بصفة خاصة على المذهب الحسي، وهو المذهب الذي أدخله هيوم وهارتلي ومل على السيكلوجيا، ومن ثم إذا أردنا الوصول إلى الهدف فعلينا الاستعانة بالسيكلوجيا الوصفية.

---

(1) أحمد محمود سيد، المرجع السابق، ص 47، 48.

(2) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 73.

لا بد أن نشير أن دعوى دلتاي إلى سيكلوجيا وصفية تتفق مع دعوى برانتانو Brentano عالم النفس الألماني الذي سبق في الحقيقة دلتاي في هذه المسألة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن موقف دلتاي ودعوته إلى علم نفس وصفي تدعمه وتقويه النظرية الوصفية للعلم بوجه عام تلك النظرية التي كانت سائدة في عصر دلتاي، وجذور هذه النظرية ترجع في حقيقة الأمر إلى "باركلي" الذي يرى أن المادة ليست شيئا في ذاتها وإنما هي تجريد مناسب، وجميع الجمل التي تعبر عنها يجب أن تترجم عن طريق الإدراك قبل أن يظهر معناها الحقيقي. ويرى أن القوانين الفيزيائية لا تصف العلل الفيزيائية الحقيقة، بل هي تعبيرات معممة عن الطريقة التي ترتبط بها إدراكتنا بعضها بالبعض الآخر[1]، لكن يدفعنا هذا إلى الاعتقاد –خاصة في باركلي – أن دلتاي تأثر بالوضعية في مناقشته لوظيفة النظريات في علم النفس الوصفي، وفي دعوته إلى منهج وصفي تحليلي. ومع ذلك فهو ليس معناه أنه وضعي عندما يحلل ويصف بناء الحياة الروحية.

تدرس السيكلوجيا الوصفية الوقائع العقلية، تصف الوقائع كما هي في التجربة المباشرة قبل أن تشير إلى موضوع من الموضوعات أو إلى ذات، أو تعني شيئا غير ما تعنيه هي. ثم تحليل وتوضيح هذه الوقائع. والتحليل هنا معناه: "البحث في الارتباط الداخلي للأجزاء"[2]. إنه يكشف لنا عن الوحدة الحقيقية للحياة الروحية كرد فعلي كلي للذات الكلية لموقف يواجهها وهو يتضمن (رد الفعل) ثلاثة عناصر أساسية هي : الإدراك Cognition والوجدان أو الشعور Feeling والنزوع Conation. وهي تلي بعضها بعضاً في نظام يؤلف الأساس لنظام الحياة الروحية، الإدراك فالوجدان ثم

---

(1) أحمد محمود سيد، المرجع السابق، ص 49.

(2) نفس المرجع، ص 50.

النزوع. ويمكن توضيح ذلك في مثال: عندما نستقبل أنباء فاجعة ما، يعقب هذا حزن أو أسى، ثم يتلوها التحرك لفعل شيء ما يتطلبه الموقف الجلل مثل المواساة أو المشاركة في الحدث، فالقيام بهذه يكتمل معها رد فعلنا للموقف. وهو ما يطلق عليه عليه دلتاي: البناء أو النسق البنائي Structural systèm للروح. "بهذه العملية العلية التي تقود من الفهم الموضوعي إلى الشعور، ومن الشعور إلى الإرادة والفعل، تقع بداخل التجربة الداخلية، وتنشأ بالتالي معرفتنا للنسق البنائي". إنه لا يتم اكتشافه عن طريق الاستدلال أو الافتراض، ولكننا نعايشه ونختبره بالفعل، أو معطي بداخل التجربة الحية ويبقى مرتبطا بها[1].

إذن تصادر السيكلوجيا الوصفية على أن الحياة النفسية كل متماسك ومجموع متجانس، تتداعى فيه الجوانب الشعورية الإرادية والفكرية، وغرض هذه السيكلوجيا هو وصف أحوال الذات بما هي كل متسق، وهو ما سماه دلتاي فهما، وقوامه هو اعتماد التجربة الحية لاستبصار الحياة النفسية للغير.

وبالجملة، فإن هذه التبصرة التي أطل بها دلتاي لا توسط فيها لما يتخلج في دخيلة الغير هي القاعدة الصعبة التي ستنهض عليها السيكلوجيا كنموذج تتم به سائر التجارب الإنسانية، وهو ما تختص به علوم الروح متأسسة في علاقة بين الحياة والتعبير والفهم.

ظاهرة للفهم كما يرسخها دلتاي في تأويليته تجد منهلها من براكسيس الحياة اليومي، من سلوك تجربة الروح في "إعادة إنتاج" Nachbilden التعبيرات أو الدلالات عبر الذات العارفة ذاتها داخل سيرورة العالم الخارجي، ويعيد فعل الفهم شارحا تلك الحركة لسيرورة الروح عن طريق العودة إلى التموضعات الخاصة. إلى

---

[1] أحمد محمود سيد، المرجع السابق، ص 50، 51.

هذا المدى تفهم الذات التموضعات التي تشرك كذات في خلقها، ويقع الشرط بالنسبة إلى إمكانية علم الروح "أنني أنا ذاتي جوهر تاريخي، ذلك من يستقصي التاريخ هو ذاته الذي يضع هذا التاريخ"[1].

ومنه فإعادة بلورة الوضع المعرفي للفهم بتحويل موضعه من دراسة الطبيعة إلى دراسة الإنسان لذاته كظاهرة فردية من الداخل، وبوصفه ذاتا تاريخية مرتبطة بسياق أو خبرة تاريخية من الخارج"[2]. هو ما مكن دلتاي "العبور من الفهم النفسي إلى الفهم التاريخي، إذ يفترض في الواقع تسلسل آثار الحياة"[3]، وإسقاطها والتعامل معها كمعطيات بإرجاع كل لحظة تأملية إلى جذر الحياة نفسها، بمعنى تفكير الحياة ذاتها في النهاية كروح (Geist) تسكن التاريخ، بل التاريخ ذاته.

هذا التحول عن التأويل النفسي إلى التأويل التاريخي جعل الهرمينوطيقا أكثر رحابة من مجرد تأويل النصوص، وطرح أسئلة أسهمت في إيجاد آفاق جديدة للفهم، "فقبل التساؤل: كيف نفهم نصا انتهى إلى الماضي؟ فإن سؤالا آخر قبل ذلك يفرض نفسه : كيف يمكن لنا أن تصور تسلسلا تاريخيا معينا؟ قبل انسجام نص معين يأتي انسجام التاريخ، منظورا إليه على أنه الوثيقة الكبرى للإنسان بمثابة التعبير الأكثر أصالة عن الحياة"[4].

داخل هذا الإشكال، كانت ردة فعل دلتاي هو تشييد أساس ابستيمولوجي جديد يجمع بين التجربة التاريخية والإرث المثالي للمدرسة التاريخية الألمانية، وهو في صنيعه هذا يروم أن يخطو على نهج كانط في "نقد العقل المحض"

---

(1) هابرماس يورغن، المرجع السابق، ص 179.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 42.

(3) ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 60.

(4) نفس المرجع، ص 57.

لكن هذه المرة "نقد العقل التاريخي" La critique de la raison pure La critique de la raison historique، فمع "كانط كانت ضربة لازب للميتافيزيقا في محاولة تأسيس نهج صارم على شاكلة العلوم الحقة (الدقيقة)"[1]. وأعني بها نموذج الرياضيات. ومع دلتاي هو "تأسيس المعرفة التاريخية تأسيسا فلسفيا ابستيمولوجيا لبيان شروط إمكانها وحدود صلاحية أحكامها، وعلى دفع فلسفة التاريخ التي صارت تاريخا للعقل لا تاريخا للواقع"[2].

لقد كان هذا المشروع على قدر من المجازفة الفكرية إذ تمخض عنه كشف جليل هو "التاريخية" Historicité من توابعه تفويض اعتقادين مزعومين:

الأول: إدعاء إعمال تفكير منهجي بالعلوم الروحية، وهو ما تمثل في صرامة المنهج الذي دعت إليه الوضعية الأمبريقية، تزعمها كل من "أوغست كونت" و"جون ستيوارت مل"، تعتقد أن لا منهاج خاص بالعلوم الإنسانية ما عدى النموذج الفيزيائي المطبق على العلوم الطبيعية إن رانت للعلمية.

الثاني: هي زعم على تحصيل الحقيقة من منظور ترنسندتالي وصاحبتها المثالية الهيغيلية في أفق ميتافيزيقا التاريخ التي تتماشى ونسقها الفلسفي، وفي ذلك كله "تشابه بين نقد كانط للأمريقية الإرتيابية لهيوم Hume، وللميتافيزيقيا الرؤيوية. وسعي دلتاي على هذيه يبحث عن قيادة لسفينة العقل التاريخي بين منزلقي الوضعية والمثالية"[3]. إذن المشكلة إبستيمولوجية بامتياز، فدلتاي على حد اعتقادنا انطلق من قصد إنشاء نقد للمعرفة التاريخية يعادل في قوته النقد الكانطي للمعرفة الميتافيزقية. وهكذا تجد الهرمينوطيقا نفسها تستخدم الفهم التاريخي بالنسبة إلى كائن متناه، "كيف يمكن لكائن

---

(1) Grondin Jean : l'herméneutique, p 22.
(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 239 - 243.
(3) Grondin Jean : l'herméneutique, p 23.

تاريخي أي يفهم التاريخ تاريخيا؟ ويحيل هذا السؤال إلى إشكالية أكثر حيوية بكثير: كيف يمكن للحياة وهي تعبر عن نفسها أن تجعل من نفسها موضوعية؟ وكيف يمكن لها إذ تجعل من نفسها موضوعية أن تضيء معاني جديرة بأن يأخذها ويفهمها كائن تاريخي آخر يتجاوز وضعه التاريخي الخاص؟"[1].

التاريخية في تصور دلتاي ليست عبورا إلى الزمن، تلك الحقيقة الواضحة للجميع في أن الإنسان يولد ويعيش ثم يموت باعتباره فناء وزوال للوجود الإنساني من منظور دياكروني، وإنما تعني له أمرين:

1. الإنسان يفهم نفسه ليس من خلال الاستبطان، بل من خلال موضعة الحياة، ويفهم نفسه من خلال تاريخ خبرة الحياة، فالتاريخ وحده هو الذي يمكن أن ينبئه، لا يخبر الإنسان ما هو؟ وماذا يريد؟ إلا في تطور طبيعته عبر العصور، وليس بشكل كامل ونهائي أبدا. إنَّ الخبرة المعاشة التي تنبع من أعمال وجوده الخالص هي من تعطي فهم الإنسان لذاته، ليس فهما مباشرا، إذ لابد لهذا الفهم أن يتخذ التفافا تأويليا من خلال تعبيرات ثابتة ترتد إلى الماضي، ومادام الفهم يعتمد على التاريخ فهو "تاريخي" بالأساس.

2. طبيعة الإنسان ليست جوهرا ثابتا، فهو لم يتحدد بعد. إنه لم يقرر بعد ماذا سوف يكون عليه، وفضلا عن ذلك لا يحاول ببساطة أن يكتشف ذلك، ما سيكونه الإنسان، هو أمر يتوقف على قراراته التاريخية، وذلك يوضع امتيازه الأنطلوجي لامتلاك التعبيرات التي تمثل إرثه وتَرِكَتِهْ إذ يصبح بطريقة إبداعية "تاريخيا".

---

[1] ريكور بول، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، الطبعة الأولى، 2005، ص 35.

وهذا الفهم للماضي ليس تكبيلا للحرية، بل من الحرية ذاتها، فحرية الفهم الذاتي المتناهي على الدوام، والقدرة على الوعي فيما يريد أن يكونه، فما دام له إرادة تغيير ماهية نفسها، فمن الإمكان له القدرة على أن يغير الحياة ذاتها ما دام له قوى حقيقية على الخلق، فالزمانية صميمة الفهم، إذ يبقى دائما يقف في سياق / أفق يمتد في الماضي ويشرئب إلى المستقبل. هذه الزمانية لا تنفك في جزئيتها عن مفهوم "التاريخية" في كليتها حيث "لا يقتصر لفظ التاريخية على الإشارة إلى اعتماد الإنسان على التاريخ في فهم ذاته وتأويلها، وإلى تناهيه الإبداعي في تحديد ماهيته تاريخيا، بل يشير أيضا إلى استحالة الفكاك من التاريخ، وإلى الزمانية الصميمة لكل فهم"[1].

إن مراد دلتاي في مشروعه هو تعميق الوعي التاريخي لمسألة الكائن، خاصة إذا علمنا أن تأسيسه الفلسفي لعلوم الفكر كان منضويا تحت مسيرة تجديد المدرسة التاريخية الألمانية التي تراجع دورها، وبدت غير قادرة بأدواتها الإجرائية على مواكبة الثورة المنهجية التي فجرتها فلسفة العلوم واستثمرتها العلوم الصحيحة، وقاد هذا التجديد زمرة من المؤرخين اللاّميعين من أمثال رانكه Ranke ودرويزن Droysen، فنتائج أبحاثهما ستكون ذخرا في مهمة دلتاي الإبستيولوجية.

لقد شددت هذه الحركة التاريخية على الوعي المنهجي للظاهرة التاريخية وهو ما يرفعها إلى علم تقديمي، ونظرت إلى الحياة العقلية على أنها تاريخية واهتمت بالتمييز في مجال الطبيعية ومجال التاريخ بصورة واضحة، ففي مواجهة المنهج الوصفي والفيلولوجي لتاريخانية Historicisme "أوغست بوخ"، يجعل يوهان درويزن الفهم صلب المعرفة التاريخية والتي ليست مجرد معالجة فيلولوجية. صحيح أن الفهم في تاريخ الهرمينوطيقا كان يعني قبل كل شيء إدراك قصدية الذات في العبارة

---

(1) مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 100.

اللغوية، لكن للعبارة أو النص تاريخ وسياق. لهذا اكتسى الفهم في الدراسات التاريخية أهمية كبرى. هدف درويزن هو رفع العلم التاريخي إلى صرامة ومنهجية العلم الطبيعي، الهم الإبستيمولوجي عنده هو: لماذا نجحت العلوم الطبيعية (الفيزيائية والرياضية) في تشكيل موضوعها المعرفي بطبيعة منهجية وعلمية وأخفقت العلوم الإنسانية (التاريخية الفلسفية)؟ في هذه المحاولة فهو لا يعني تطبيق المنهج الطبيعي على الدراسات التاريخية فالعلم التاريخي عليه أن يحدث نموذجه الخاص قصد ضمان انسجام منهجي محكم تهدف إلى بناء ما يسميه "التاريخي" وهو جملة شروط موضوعية في تشكيل ليس قوانين التاريخ، وإنما قوانين المعرفة التاريخية على غرار كانط وأتباعه الجدد "ريكرت" Rickert و "فيندلباند" Windelband. بهذا يستفيد التاريخ من الصرامة المنهجية للعلم الطبيعي ولكنه لا يقتصى أثره، بين الطبيعة والتاريخ ليس هناك تطابق وإنما تفاعل. الفهم التاريخي يستهدف خصوصا الآثار والنصوص فهي علامات ماضية في صلب الحاضر الحي. لا يقتصر منهج المؤرخ على إحياء دلالة مطموسة وإنما يكشف عما خفي في الماضي من وقائع وأسرار. بهذا المعنى يضحي الفهم التاريخي مجرد تعريف لما ثم معرفته في السابق أكثر من مجرد همٍّ معرفي. إنّ المؤرخ ينتقل من وضعية خاصة وفردية إلى الصورة الإجمالية التي تطبق المعنى على التاريخ كجملة قراءات وتأويلات في السلوك الفردي والجماعي سواء كان سلوكا ماضيا مثبتا في النصوص أو الوثائق أو سلوكا حاضرا في مختلف الميادين الحياتية. هذه التواريخ تصنع مفهوم التاريخ بوصفه وعيا ذاتيا لبشرية تنحو صوب غاية أخلاقية: معرفة وفهم الذات. والفهم التاريخي للذات هو عملية معقدة ومستمرة، معرفة نهائية للذات مجرد وهم[1].

---

[1] الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 55، 56.

كما لا يمكن نكران الكانطية الجديدة ودورها في بناء الوعي التاريخي لفترة القرن 19م والتي عاصرت دلتاي، بل تأثر بها إلى حد ما في عودته إلى كانط إذ أن ظهور هذه النزعة وانتصارها التدريجي على الفكرة العقلية بوصفها ميتافيزيقا، بدا له على أنها نقطة تحول عظيم في التاريخ الفلسفي، وتعلم عن هذه الحركة أن المعرفة لا تتجاوز حدود التجربة، وبالتالي فإن "الميتافيزيقيا – بوصفها علما للوجود الخالص– غير ممكنة، تعلم أيضا أن المعرفة ليست وعيا ولكنها تأليف، وأن المصطلحات التي نفكر بها في الموضوعات ونتحدث بها عنها تحددها عملياتنا المعرفية[1]، ولكن على الرغم من هذا لم يتفق دلتاي مع النزعة التي نادت إلى العودة إلى كانط تماماً، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن هذه النزعة أصبحت فلسفة للمبادئ القبلية على يد "كوهين" و"ناتورب" و"ريكرت" و"فيندلباند". ومن ثم عارض كانط في نظريته المعرفية إذ "ليس هناك وجود لما هو قبلي، وكل الأنساق تنشأ من التجربة وتستمد معناها من علاقتها بها، فلا وجود لذات ميتافيزيقية أو "ذات ترانسندنتالية" لا يوجد –في اعتقاد دلتاي–، سوى الوجود الإنساني"[2] المحدد بزمان والمعين بمكان، وبظروف تاريخية تشكل أبعاد الذات الثقافية، والاجتماعية. وعليه شروط الفهم والمعرفة للعلوم الروحية مثيلة بالعلوم الطبيعية، إذ تحتاج إلى مقولات واقعية منافية لما هو قبلي ومتجاوزة لكل ما هو عقلي ترانسندنتالي، وتتعلق بالخبرة والحياة التي هي سمة العلوم الإنسانية، والتي تعرف عند دلتاي كما سلف عرضها بالتجربة المعاشة أو الحية وهي مقولة حقا واقعية لكن تختلف عما هو معروف عنها في العلوم الطبيعية. إن التجربة المعاشة Erlebnis تصف تجربة الكائن المتجذر في الممارسات التاريخية، فـ"المؤرخ أكثر إدراكا لتجربة

(1) Gens Jean - Claunde, Op.Cit, p 32.
(2) Ibid, p 34.

التاريخ من الذين عاينوا الأحداث التي يتولى دراستها، فلا يقوم تفكيره (حول الأحداث) سوى بتعميق ما فكر فيه، في تجربة الحياة"[1]، وما التجربة العلمية Erfahrung في طابعها الإبستيولوجي تعني تكرار المعطيات والنتائج للوصول إلى تنظير عام، وفي طابعها التاريخي هي تجربة لا تتكرر، تنفي كل ما سبقها بحيث لا يمكن معاينة ومعايشة التجارب السابقة بنفس المقاصد والدوافع.

من خلال ما ذكرناه، نجد دلتاي قد تأثر بالرؤية التجريبية على العموم وذلك في نحته لمفهوم التجربة أو الخبرة، فهي أقرب إلى الأنطولوجيا منها إلى الإبستيمولوجيا تكرارية في سيرورتها التاريخية منها إلى السانكرونية، واقعية وليست ميتافيزقية. وهو في هذا التأثر يتنصل من تاريخ فلسفة هيمنت ثقافيا على الساحة الألمانية، في حقبة الرومانسية، إحالة –بالطبع– إلى المثالية الهيغيلية. لقد انتقد محاولات هيغل وشيليغ من مبدأ منظورها للتاريخ، الذي يعد تجليا للروح ضمن دورات حضارية، وهو في النهاية حصيلة هذه الدورات، تستقر في مكان ما وفي زمان وفي شعب ما. هذه الاختزالية لمفهوم التاريخ لم تنته إلى هذا الحد، بل شرعت في نقل مبدأ السببية من العلوم الطبيعية إلى فكرة التاريخ، من رؤية طبيعانية لعلاقة الفعل ورد الفعل. كل هذا وذاك إنبرى دلتاي إلى الهجوم، إذ يعتقد أنَّ كل دورة تاريخية قد اكتملت واستنفدت إمكانياتها ووصلت إلى حد الاكتمال، لكل دورة تاريخية قيمتها وكمالها في ذاتها، وأن كل الدورات التاريخية متساوية، وكل مرحلة تاريخية خليقة بتفسيرها كوحدة في ذاتها لا بوصفها كمرحلة ممهدة لمرحلة أرقى متقدمة عليها، أو مرحلة سابقة أدنى منها.

---

[1] الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، لبنان، 2002، ص 35.

إن التاريخ هو "الآخر" الذي أتداخل معه ذاتيا وأستطيع فهمه. إنه الفضاء والزمن، تعبيرات عن الوجود المفتوح بعبارة أدق التحام وتماسك للأجزاء الإنسانية.

إذن مقولة "التجربة الحية" أو الخبرة المعاشة هي تحقيق لفلسفة تجريبية للعقل الإنساني، وتحليلا للقوى والقوانين الاجتماعية بدلا من أن تبحث في موضوعات أخرى مجاوزة للواقع، وبذلك "يكون دلتاي قد أهبط "الروح" من عليتها الهيغيلية إلى الأرض، ليتجاوز المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ بإقرار معرفة تاريخية متجذرة في تجربة الحياة أو "عالم الحياة" Lebensewelt الفن والدين والعلم والمنطق عبارة عن تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للحياة والتجليات للحس التاريخي"[1]. وبالفعل، فهم دلتاي المؤرخ هو تجاوز للتاريخانية، ويصر أثناء التأويل تعبيرات الحياة أن ينأى المؤرخ "المؤول" عن تجربته الخاصة لكي يعيش مجددا تجربة الآخر، بتحويل ذاته إلى الغير ومشاركته الآخر في تجربته، لذلك فإمكانية العيش أو الحياة مرة أخرى في الموضوع أو في النص لا تحقق أقصى اكتمالها. هكذا تكون المعرفة / الفهم كلما كانت التجربة "الخبرة" / الممارسة، كما لا نعرف الآخر إلا بمعرفة ذواتنا التي عبرها يتحول الذي كان تأويلا ويرتحل مؤسسا تأويلا جديدا إلى ما لا نهاية. وعليه تأسس وحدة تاريخ الحياة من خلال زيادة التفسيرات الإسترجاعية التي تشتمل تضمناً وبصورة مستديمة مسيرة الحياة كلها. إن التاريخ حياة ومهمة المؤرخ أن يبعث هذه الحياة أو يستحضرها مجددا من خلال المادة التاريخية "النص" والوثائق. وقياسا على ما تفيض به الحياة، أن المؤول "المؤرخ" يعيش الماضي من جديد، واكتشاف "المعنى في التاريخ"، الذي يكون مغروسا بداخل وعي الأفراد، يصبح مغروسا في المؤسسات والتنظيمات والعمليات التاريخية، فالمعنى ملازم للحياة،

---

[1] الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المرجع السابق، ص 36.

وبالعالم الخارجي، فهو ملازم للحياة لأنها العلاقة التي توحد بين أجزائها، بل يستخرج من الحياة ذاتها، إنه يشير إلى علاقة الأجزاء بالكل. صحيح أن دلتاي يرى أن أبسط حالة يظهر فيها المعنى في فهم جملة ما، فكل كلمة من الكلمات لها معنى، وربط هذه الكلمات نستنتج معنى الجملة، وهنا ينتج معنى الجملة من معنى الكلمات المفردة في تفاعل بين الكل الأجزاء، لكن يجب أن نفهم أن البيت القصيد في المسألة أبعد بكثير، فهم دلتاي هو تأكيد على معنى كل تعبير، ضرورة أن يفهم عن طريق الإشارة إلى الكل متضمنا الماضي من حيث أننا نتذكره، والمستقبل من حيث أننا نتنبأ به، ومن ثم تكون التعبيرات مرتبطة، لأن التجارب التي تعبر عنها تكون مرتبطة أيضا بهذه الصورة حقا. إن تعبيرات الحياة لا تكون منفصلة عن سيرورة الحياة، فهي تنشأ منها وتبقى جزءا منها، إنها ذاتها أحداث تاريخية لأنها تعبر عن شيء يكون جزء من الحياة، وبناء على هذا نصل إلى مقصد دلتاي وهو أن التجربة وحدة مكونة من أجزاء يربطها معنى عام[1]. بتعبير آخر، الحياة كل يكون لأجزائها معنى من حيث إن كل جزء يوضح الجزء الآخر ويكون شرطا بداخل هذا الكل. إذن، معنى الحياة يتمثل في العلاقات بين الأجزاء والكل بداخلها، ارتباط –كما يرى دلتاي– موجود فقط بالذاكرة التي عن طريقها نستعرض الماضي، ونفهم لحظة من لحظاته، وهذا هام بالنسبة للفرد، لأنه في الماضي يسلم فعل من الأفعال أو حدث خارجي الفرد إلى المستقبل، وهذا معناه أن فعل الذاكرة هو إدراك كل شيء ماض مرتبط بصورة بنائية بتجربة سابقة كونها "إعادة إنتاج" له. وأن الإمكانيات المستقبلية ترتبط بالتتابع، وينشأ عن هذه العملية اتصال حياة الروح بالتاريخ.

---

[1] أحمد محمود سيد، المرجع السابق، ص 65.

عبر هذا التداخل بين الجزئي والكلي، ينشأ المعنى في نسيج الحياة ذاتها وتصبح قابلة للفهم من خلال خبرة معاشة يتم موضعتها داخل رابطة يتفاعل فيها الشخص الفرد (الجزئي) والروح الموضوعي (الكل) في خضم دائرة تأويلية تفرض تفاعل الاثنين معاً، وهو ما يشكل استحالة الفهم بلا فروض مسبقة، فكل فعل للفهم يتم في سياق أفق معطى، وحتى في مجال العلوم فإن المرء لا يفسر شيئا إلا "بالنسبة إلى" أو "وفق لـــ" في إطار مرجعي ما. وفي الدراسات الإنسانية فإن الفهم يتخذ "الخبرة المعاشة" كسياق له ...، ومن السخرية أن يدعي "الموضوعية" أي تأويل يغفل تاريخية الخبرة المعاشرة، ويطبق مقولات لا زمانية على موضوعات تاريخية، ذلك أن مثل هذا التأويل قد قام بتحريف الظاهرة منذ البداية[1].

لا مناص من القول، أن المشروع دلتاي الهرمينوطيقي هو دعوة إلى ترسيخ الموضوعية كأساس منهجي، يبحث عن معالجة أفضل، بل "فهم أفضل" للعلوم الإنسانية فهم يرنو إلى بلوغ فهم المؤلف أفضل من فهمه لذاته، عبر إعادة معايشة وبناء لتجربة المؤلف في الحياة حتى يجد السبيل إلى مماثلته، فتجاوزه كتابةً وإبداعا داخل حلقة هرمينوطيقية يتشكل فيها الفهم من خلال تفاعل الكل بأجزائه، حيث يستمد الكل معناه من الأجزاء. كما أن فهم معاني الأجزاء لا يكون إلاّ في إطار الكل، وما نضفر به من معنى بعد ذلك ليس سوى حوار بين عناصر النص ضمن سياقها الذي تشكلت فيه في أفق تاريخيتها. وانطلاقا من هذا نرصد أن مقولة "الخبرة الحية" عند دلتاي ليست شيئا متعاليا خارج تجربة الذات، بل هي الحياة نفسها تعبر جوانيا عن الوجود الإنساني من خلال الفهم / التأويل، فهي محور مشروعه بانسجام مع فلسفة الحياة عنده، إذ أمكنه أن

[1] مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 105.

ينتقل بالهرمينوطيقا ولو نسبيا[*] من قصدية النص في معناه ومرجعيته إلى تجربة الكتابة والمعيش الذي يعبر عنها. هرمينوطيقا الحياة هذه في عبور من فهم نفسي إلى فهم تاريخي في صراع خفي عبر عنه غادامير في عمل دلتاي، "صراع في نهاية المطاف هو بين فلسفة الحياة وفلسفة المعنى"[1]، هذه الأخيرة هي مزاعم العقل الموضوعي الهيغيلية في مقابل "دلتاي" مسلمة الحياة التي تنطوي بداخلها على قدرة تجاوز نفسها عبر التعبيرات، تعبيرات تمثل إسقاطات الحياة نفسها بمعنى تفكير الحياة ذاتها في النهاية كروح (Geist) في الفن في الدين في الفلسفة، تعبر عن نفسها بشكل تام بإسقاط ذاتها كلية.

لقد آلت هرمينوطيقا دلتاي في هذا السياق الجديد إلى العبور من الفهم المحدد إلى تأويل بالمعنى الدقيق "لفهم تعابير الحياة المثبتة بالكتابة"[2]. تأويل يرتبط بالنص الذي تثبته الكتابة، أو بأسلوب تخطيط مواز للكتابة، إذ لم يعد ممكنا القبض على الحياة النفسية للغير في تعابيرها المباشرة، فكان لابد من إعادة بناءها بتأويل التعابير، وهو ما أعطى ميادين الفهم أكثر سعة، "ذلك لأنه يمتد من حياة نفسية إلى حياة نفسية غريبة وهكذا تجد القضية الهرمينوطيقة نفسها مجذوبة إلى ناحية السيكولوجيا"[3] أكثر منها إلى "البعد التاريخي الخاص لظاهرة الهرمينوطيقا"[4].

(*) يشير غرادان في هذه النقطة أن دلتاي لم يهجر يوما مشروعه السيكلوجي، يشهد على ذلك إقاعه مقولات الفهم والتعبير والحياة بعضها إزاء بعض. ووجه اجتماع هذه نجده في تعريف دلتاي للفهم على أنه عملية يقتدر بواسطتها على تحصيل العلم بالحياة الباطنية بالغير استنادا إلى دلالات مدركة حسياً.

(1) ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 60.

(2) نفس المرجع، ص 59.

(3) ريكور بول، صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 35.

(4) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 414.

ولا يبلغ الفعل التأويلي غايته إلاّ بحلقة الفهم أو دائرة الهرمينوطيقا، فالفهم بما هو إدراك لدخيلة الفرد / المؤلف، وحيازة للعبقرية / الإبداع في إعادة إنتاج العالم وبعثه من جديد، بقدر ما هو وسيط بين الجلي المرئي والمخنوس المفقود من ذواتنا باعتباره آخر / الغير، وبين الذات المؤول والغير اللامرئي / المضمر في ذات المؤلف من خلال نصه، لنصل بالجملة: إلى الفهم / الحوار / التفاهم كتميمة للكائن الإنساني في عالميته، وليخرج –بطريقة ما – عن قسمة "الذات – الموضوع" التي تميز الفكر العلمي الذي كرس كوجيتو الهيمنة بمقتضى التفسير / الشرح في نسخته الأمبريقية.

إنه في رحلة البحث عن الفهم ذاته، لا كخاتمة عن تأويل وفهم قط، حيث لا حقيقة إلاّ حقيقة الفهم، ولا عالم إلا عالم الفهم، ولا نص إلا نص الفهم، ولا وجود إلا وجود الفهم، ولا إنسان إلاّ إنسان الفهم، ولا حياة إلاّ حياة الفهم، ولا تاريخ إلاّ تاريخ الفهم، ولا تأويل إلا تأويل الفهم ولا فهم إلا فهم الفهم. ترحال داخل الزمن ينتقل التاريخ فيه من وقائع وأحداث إلى نصوص تصل القريب بالبعيد، وتعطف الحاضر على الماضي حيث تنصهر الآفاق، آفاق الماضي بالحاضر، ليكون الفهم دائما وأبداً فهما في التاريخ، فهما في الزمن، فهما في اللحظة، فهما في السياق فهما في الأفق. متجدداً. وما الإنسان في ذلك إلا ذلك الكائن التاريخي المتنقل عبر هذا الفهم على الدوام، مثبتا كينونته في الوجود كذات قارة، تملك حضورها، وتقبض على زمام أقدارها.

لقد جدد دلتاي مشروع الهرمينوطيقا الحديثة، ونهض بها من صناعة منهاجية للفهم، إلى نظرية عامة وشاملة قاعدتها فلسفة الحياة تقفز على الميتافيزيقيا لتقع قريبة من الأنطولوجيا مشارفة على تخومها.

الفصل الثاني

غادامير وهرمينوطيقا اللامنهج: نحو استعادة مشروع الإنسان

تمهيد .

المبحث الأول : الحقيقة والمنهج .

المبحث الثاني : أنطولوجيا الفهم : نحو إعادة تفعيل التراث .

المبحث الثالث : هرمينوطيقا الحدث بين إيطيقا الحوار وتوسط اللغة

تمهيد

في محاورة "كراتيليوس" Cratylus يشير سقراط إلى أن "هرمس" إله اللغة والكلام، يمكن أن يكون مؤولا أو رسولا، كما عليه أن يكون أيضا لصاً أو كاذباً أو محتالاً، فالكلمات لها قوة على الكشف كما لها قدرة على الإخفاء، وفي غياب "هرمس" يتوارى دلتاي إلى الوراء متحجباً خلف تحصيناته الإبستيمولوجية لعلوم الروح كخطوة حاسمة تتبارى مع علوم الطبيعة بأسئلتها الخاصة في حدود منهج الجدال "Methadenstreit" لدى الكانطية الجديدة، يحصره بين التفسير والفهم، ولا تغدو الهرمينوطيقا إلا صنفا من نظرية المعرفة. بيد أنَّ ما فهم نفسيا وأسسَ إبستيولوجياً سيعاد طرحه والتفكير فيه، في محاولة حفر أرضية طبقات جيولوجيا الفهم الدلتي داخل مؤسسة مشروعه الإبستيمولوجي، غرض كشف الزيف ولبوس التحريف الجاثمة على خيارات الكائن وإسقاطاتها التي تصادر فهم الوجود في ذاته داخل أنطولوجيا الوجود الإنساني. وهو ما كان ذلك حدثا فلسفيا قَلَبَ بوصلة الوعي الهرمينوطيقي وغير أقطابه التأويلية جذريا، واستحالة الهرمينوطيقا من إبستيمولوجيا الفهم إلى أنطولوجيا حدث الفهم، وإن كانت معاول الهدم في القرن العشرين لها السبق في هذه الثورة من حيث تأسيساتها داخل أنساقها الفلسفية، إلا أنه من الأصالة بما كان، أن نمددَ الفترة الزمنية إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، وهو ما يحيلنا قصراً إلى الفيلسوف هايدلبيرغ: **هانس غيورغ غادامير Hans Georg Gadamer**، والذي جعل من الهرمينوطيقا مع من سبقوه في الثقافة نفسها خصيصة ألمانية. لكن لما هو بالذات؟

مديونية المعنى تفضي بنا إلى أن العودة إلى غادامير هي عودة إلى الأصول، لا معنى الأصل من الزاوية الكرونولوجية هو المطلوب، بل على حد قول البروفيسور "جان غروندان" : فـــ"مع غادامير بدأ مصطلح الهرمينوطيقا يتخذ أهمية في الوعي

العام"[1]، يرجع له الفضل في تفجير قضايا التفكير الفلسفي من خلال نظرته التأويلية، ودون منازع أعاد إدراج الهرمينوطيقا في قلب الجدل الفلسفي والتي أخذت في الانتشار على نطاق واسع تجاوزت فيه حدود الرومانسية (شلايرماخر – دلتاي).

إن كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج" Wahrheit und Methode هو مساءلة للتراث الغربي ولتاريخه، بإعادة تأويل إرث فلسفي بدءا عن السؤال السقراطي مرورا بأفلاطون وأرسطو وكانط وديكارت وهيغل وماركس وفرويد، وصولا إلى السؤال الهيدغري، وبتجربته هذه. يجدد الوعي الفلسفي عبر فن السؤال.

وهكذا، فمشروع غادامير الهرمينوطيقي يقف من حقيقة التراث موقف السائل الذي يريد التواصل مع الآخر / الماضي، حواراً وتفاهما لا امتلاكا وإقصاءاً. بدون ريب، يعد هذا فتحا فلسفيا جديدا، أصيلا، غير مسبوق، ولربما كان هذا هو ما جعله بلا ترتد، يعلن أن مشروعه التأويلي هو تأسيس "لفلسفة هرمينوطيقة عالمية"[2] تعمل على إشاعة أدبيات الحوار بين الثقافات والحضارات عبر الفهم كممارسة تأويلية.

إن الهرمينوطيقا في معناها العام يمكن أن تؤدي إلى ضربين اثنين: ففي الأول قد تعني النظرية الشاملة والمعيارية للتأويل، تقوم على اقتراح قواعد شاملة وصالحة لكل العلوم التأويلية من منظور ميتودولوجي معرفي، وهذا ما يتناسب إجمالا مع بعض الفلاسفة خاصة في حقبة الرومانسية التي كانت تبحث عن تأسيس صارم للفهم أسوة بالتفسير / الشرح في العلوم الصحيحة، قائم على ثنائية التأويل النحوي (الفيلولوجيا) والتأويل النفسي، وهو ما يتانسب إجمالا مع هرمينوطيقا شلايرماخر، ودلتاي. أما المعني الثاني فمؤداه التأمل الفلسفي المتمحور حول ظاهرة الفهم من جهة،

---

(1) Grondin Jean : l'herméneutique, p 48.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 501.

وحول الطابع التأويلي لتجربتنا المحصلة في العالم من جهة ثانية. وقد عرف القرن 20م انتشارا واسعاً لهذا النمط من الهرمينوطيقا ومن أكبر مبدعيه نجد: هيدغر، ريكور، وغادامير بالطبع.

وإذا كانوا قد اتفقوا في المبدأ، فقد اختلفوا في الطريقة التي حاول كل واحد منهم تطبيقها[1]، وما دام فيلسوف هيدلبيرغ (غادامير) بؤرة أطروحتنا، فكيف يمكننا موقعة فلسفته الهرمينوطيقية؟ وهو ما يحينا إلى سؤال أكثر ديناميكية: أين نضع هرمينوطيقا غادامير في تاريخ الفلسفة؟ إذا علمنا أن الفضاء الثقافي في ألمانيا عجّ بتيارات فكرية كان لها الأثر في تغيير خارطة الوعي الفلسفي في أوروبا.

بداية أود التذكير بأننا لن نستوف الإجابة عن السؤال نظرا لما تتميز به مصادر هرمينوطيقا غادامير ومقاصدها بالتنوع والغنى، وتقاطعها مع مشاريع لها من الضخامة والجسارة في الفلسفة الألمانية، كان لها تأثير واضح على رسم ملامح فلسفته التأويلية.

قد تناول هذا الموضوع كثير من الباحثين المؤرخين للفلسفة الألمانية فعلى سبيل الحصر نجد الباحث الفرنسي "جيرار رولي" Gerard Raulet قد موقع هرمينوطيقا غادامير في خضم "لحظة مميزة بين صراعين شكلا معالم فلسفته: التاريخانية وفلسفة الحياة من جهة والفينومينولوجيا كعلم صارم (هسرل) وأنطولوجيا هيدغر من جهة ثانية"[2] ويرى الباحث أن "المؤسسات التنظيرية أي الفلسفية منذ عام 1920 كلها هي أيضا تموقعت في هذه الرباعية من الصراع، وإن كان بعض المؤرخين يعطفون عليها في هذه الفترة بإحداثيات تتصل من جهة بالماركسية، ومن جهة أخرى بالكانطية

(1) غروندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، نفس المرجع، ص 137.

(2) Raulet Gerard, la philosophie allemande de puis 1945, Armand Colin, Paris, 2006, p 72

الجديدة. لكن أغلبهم يحصرها في هذه الرباعية"[1] في حين كان البروفيسور "غروندان" أكثر تعيينا من سابقين وذلك انطلاقا من كونه خبير بالهرمينوطيقا، ومتخصص بتأويلية غادامير، والحديث هنا بامتياز عن صفيحتين تكتونيتين شكلتا معالم جغرافية القارة الغاداميرية هما على التوالي:

فينومينولوجيا هسرل Husserl، وأنطولوجيا هيدغر Heidegger، ففي كتاب "غروندان" "المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا" جعل هرمينوطيقا غادامير منعرجا أساسيا في الربط بين مباحث فلسفية تنهل من منبع متقارب هي: الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، إلا أنَّ الانطولوجيا كانت أكثر تجذرا في التشريح المفاهمي لفلسفة غادامير، ذلك لاحتفاظها ببعض المفاهيم الهيدغرية في قراءة التراث الفلسفي الغربي، وهو ما جعلنا بحق وريثة فكر هيدغر واستكمالا لمشروعه الفلسفي.

إن الوصف الفينومينولوجي الذي اعتمده غادامير في تأويليته تعلمه عن "هسرل" في فرايبروغ عام 1923، وأيضا من هيدغر حتى يتسنى له تفسير النصوص القديمة الموجهة "للأشياء في ذاتها"، ومتابعة لما قلناه أن تأثره الطاغي بهيدغر قد قرأ "هسرل" من خلال هيدغر، فكثير من المواقف الهيدغرية إزاء الفينومولوجيا الهسرلية كان بمثابة العلامات الإرشادية لفكر غادامير، مفهوم "الفهم" الذي تقوم عليه هرمينوطيقا غادامير، يرتد في أصوله إلى التوجيه الأنطولوجي الخاص بهيدغر، والمتأسس على تحليل هسرل "للعالم المعيش".

لقد كان هيدغر بمثابة الدرع الواقي لغادامير من دوغمائية الفينومينولوجيا الهسرلية، فإذا كان الأسلوب الفعال الذي حاول من خلاله هسرل تحديدَ تكوين الوعي الذاتي كوعي زمني، التجأ غادامير إلى البنية الزمنية للدزاين Dasein التي تمثل صلة

(1) Raulet Gerard, Op.Cit, p 72.

هيدغر الحميمية بالإرث الفلسفي اليوناني، والذي انخرط فيه أيضا غادامير من خلال إعادة قراءة النصوص اليونانية والشعرية، وهي أحد الخطوط المتشابهة لكل من هيدغر وغادامير في دراستها للتاريخ والتراث من أجل نقد العصر الراهن، مع الإبقاء على مسألة الاختلاف بينهما، ففيما يشير هيدغر إلى أن نرى في الموقف التاريخي الحاضر إشارات لــ "بداية أخرى" ونهاية لعصر قديم باعتباره تراثا مستنفذا، يميل غادامير إلى أن يأخذ هذا الموقف باعتباره لحظة يصبح فيها الماضي مرئيا في ضوء مختلف.

وأيا كان الأمر، فقد تابع غادامير هيدغر في هجره لمحاولة هسرل إيجاد فينومولوجيا منهجية على أساس أفعال الوعي، إلا أنه اكتشف نفسه من خلال المهمة الأساسية للفينومولوجيا باعتبارها كشفاً للظاهرة ومع ذلك عبارة هسرل "إلى الأشياء ذاتها" لم تفصح عن نفسها، فهي لا تعني فحسب "وصف ما هو معطى" بل تشمل بالأحرى كشف التحجب الذي هو ليس في حاجته لأن يتألف من بنية نظرية زائفة[1].

وإذا أردنا أن نبحث عن عنصر ثابت في علاقة غادامير وهيدغر فهي ليست بخفية، فأول ما نجده، أن العودة إلى اليونان كانت بإيعاز من هيدغر نفسه، فالتراث الفلسفي يشكل زخماً للميتافيزيقيا وتأصيلا لمتغيرات الفكر النقدي، ومرتعا خصبا للتجارب التأسيسية في حقل الظاهرة الإنسانية. ولأهميتها فقد أعاد غادامير قراءة أفلاطون بل مساءلة أفلاطون خلافا للنقد الهيدغري لأعماله بعيون أرسطية، ذلك النقد الذي استهدف بشكل قاس إلى رفض أفلاطون خاصة في نظرية المثل والذي أدى في اعتقاده إلى "نسيان الوجود". ومكنه بذلك حسب رؤية غادامير من إعادة الاعتبار لأرسطو حيث أنه "لم يكن يحتل مكانة عالية في ماربورغ ويكفي أن "هرمان كوهن"

---

[1] حسن ماهر عبد المحسن، غادامير، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 31، 32.

كان يعتبره مجرد مفكر تصنيفي كالصيدلي الذي يضع الملصقات على العلب والزجاجات"[1].

كما أنه قد ساعده على التحرر من أنساق التفكير الغربي التقليدي الذي ساد الميتافيزيقا، فتجاوز الفكر الغربي لم يكن يعني بالنسبة لغادامير تجاوز الميتافيزيقا فحسب، وإنما يعني أيضا –مثلما كان يعني بالنسبة بهيدغر– تجاوز الوعي التاريخي وكذلك الوعي الجمالي وهو ما كان له تأثير جلي في نظرية المعرفة الإنسانية لدى غادامير، بالذات في التفكير الفينومينولوجي لنشاط تناهي الوجود الإنساني (Dasein) التي افتتحها هيدغر بإمكانية الوعي الهرمينوطيقي، واستثمرها غادامير في اختراقه للتراث الفلسفي الغربي، فلا وجود لموقف متميز لا في الماضي ولا في الحاضر، ولا توجد مواقف متناقضة خالصة، ولا توجد أوضاع محضة، بل الوعي بالممكنات المحددة لانطولوجيا الفهم، وهي نقطة التحول في نظرية الهرمينوطيقا المعاصرة التي تجاوز بها غادامير الفهم النفسي المنسوب إلى الهرمينوطيقا الرومانسية، ويمكن أن نصفها بنقطة البدء التي يقدمها هيدغر، فلا يمكن استبعاد الأحكام المسبقة لأن المؤول لا يمكن أن يحرر نفسه من واقعيته الخاصة، من الشرط الأنطولوجي المتعلق بالامتلاك الدائم والمسبق لموقف زمني متناه باعتباره أفقا تاريخيا انصهر فيه الماضي في الحاضر. وهو ما يمثل تجاوزا لميتافيزيقا عصر الأنوار التي أفضت إلى نبذ التراث سعيا منها إلى تأسيس حداثة تقطع صلتها بالتقليد بوازع تحرير العقل من الماضي، من الميتافيزيقا.

وأخيرا على طريق اللغة، تماثل مفهوم هيدغر للوجود، ومفهوم غادامير عن التراث، ويجد أقوى تأكيد له في الدور المركزي الذي تمارسه اللغة لدى كل منها، ولا

---

[1] حسن ماهر عبد المحسن: نفس المرجع، ص 36.

تنسى خلفيتهما الفيلولوجية في هذه المقاربة. إن الإنسان لم يستخدم اللغة للتعبير فقط عن نفسه، غير ذلك يستمع إليها كلحن أصيل يرتبط بالأرض، وتعبيراتها (المعاني) التي تأتي إلينا بالكلمات، والاستعمالات النحوية المتداولة بلسان ما تكشف أولية الوجود، من حيث أنها "مسكن الكائن" إذ تشكل محور إبداعاتنا، وتقود تفكيرنا إلى مدى أبعد ضمن إمكانات جديدة مسكوت عنها في موقف تاريخي ما، وتبعث على محاولات جديدة أخرى تذوب فيها اللغة لتنضم إلى التراث، فالتناهي الرئيس للدزاين (Dasein) هو وجوده اللّغوي، و"المؤول للنص يمثل صلة وثيقة بين التراث والتاريخ المعبر عنها في مفهوم الوعي المتأثر تاريخياً، وبوسعنا الآن أن نحدد على نحو أكثر دقة فكرة الانتماء على أساس تجربة العالم المشكلة لغوياً"[1]. إذن اللغة عند كل من غادامير وهيدغر تكشف عن تجربة الكائن في العالم، وتحمل إمكاناته في هذا الوجود، والتأويل لا ينشئ خارج حدودها، فكل شيء مفترض في التأويلية ليس سوى لغة على قول شلايرماخر.

وبالجملة، "فهرمينوطيقا غادامير تبلورت في "الحقيقة والمنهج" وحاولت إدماج الفينومينولوجيا الهسرلية المتأخرة المهتمة بعالم الإنسان المعيش مع الهرمينوطيقا الفينومينولوجية لدى هيدغر المندفعة نحو الوجود الإنساني في صلته الحميمة بالوجود العام. وعليه، يواصل غادامير توجهه المعرفي العام للفينومينولوجيا نحو التحرر من كل منهجية تحتذي نموذج العلم الطبيعي الذي يهدف إلى تأسيس حقيقة موضوعية مطلقة توجد بشكل مستقل عن الإنسان وعالمه المعيش أو عالمه المألوف، وهو النموذج الذي تبنته العلوم الإنسانية والفكر الغربي عموما منذ العصر الحديث"[2].

---

[1] Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 483.

[2] غادامير هانس غيورغ: تجلي الجميل، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997، ص 12.

المبحث الأول: الحقيقة والمنهج

منذ أن نشر غادامير كتابه "الحقيقة والمنهج" سنة 1960م، تهافت عليه أصوات النقد والاهتمام والدراسة في بانوراما المشهد الثقافي الألماني والأوروبي، بعدما أثار استخدامه لـــ"الهرمينوطيقا" من حيث ملامستها لمعارف متقاربة فنية وأدبية. والجدل في عمقه هو في البحث عن أسس الموضوعية في العلوم الإنسانية، ففي مقدمته ذات الترجمة الفرنسية، يفصح عن نيته في قوله: "الدراسات التي تلي تعالج مشكلة الهرمينوطيقا، ذلك أنَّ الفهم ومن ثم التأويل، فما فهم تأويلا صحيحا لا يشكل مشكلة خاصة تتعلق بمنهج العلوم الإنسانية على الإطلاق [...] والفهم وتأويل النصوص ليسا حِكراً على العلم ولكنهما يتعلقان أساساً بالتجربة الشاملة التي يكونها الإنسان عن العالم، ومن ثم فظاهرة التأويل ليست مشكلة منهج"[1]، ويؤكد ذلك في مقدمة الطبعة الثانية لمصنفه المترجم إلى اللّغةِ الإنجليزية، – والمترجم منه إلى اللّغة العربية – "لم أكن أنوي تقديم كتيبٍ إرشادي بطريقة الهرمينوطيقا المبكرة، ولم أرغب في دراسة نظام القواعدِ لكي أصفَ الإجراء المنهجي، ناهيكَ عن الإجراء المباشرِ للعلوم الإنسانية، ولا كان من مرماي أن أبحث الأساس النظري للعمل في هذه الحقول لكي أطرح نتائجي من أجل غايات عملية"[2]. كما يبدو مهمة غادامير لا تتعلق ببلورة منهج خاص بمعالجة النصوص وتأويلها "فهمها" أو تحقيق حلم راود البشرية في إنشاء براديغم مثالي يصل المعرفة بحقيقة ظواهرها، وإنما يتعلق الأمر بتقديره مقاربة أولية خارج المنهج العلمي تكون مدخلا أو منطلقا إلى اكتساب المعارف، ومنه الوصول إلى الحقائق برؤية تأويلية تتخذ من الفهم محورا عاماً لا يقتفي علاقات الإنسان بالعالم وبالأشياء فقط، على أهمية

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 11.

(2) غادامير هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كثورة، دار أويا، الطبعة الأولى، ليبيا، 2007، ص 34، 35.

هذه العلاقات، وإنما يسعى وراء الخصوصية في توجه ينأى عن استيلاب مقياس المعرفة الأوحد المتمثل في المنهج الاستقرائي، وبالتالي تشكيل تجليات أخرى للحقيقة في وجوهها المتعددة. "من هنا كان التأويل دعوة إلى الحوار والتفاعل مع العلوم الإنسانية والعلوم عامة، وهو أيضا دعوة إلى مقاومة الانحلال والذوبان في هذه العلوم كما هو الشأن عند بعض المغالين في التشبه بالعلم والعمل على جعله مقياس المعرفة الأوحد وما كتاب "الحقيقة والمنهج" إلا دعوة ملحة لهذه المقاومة من "الداخل" وذلك بتحديد معنى الحقيقة ومعنى المنهج في آن واحد"[(1)]، "تقاوم أية محاولة تحدث داخل العلم الحديث ضد الإدعاء الكلي للمنهج العلمي، تهتم بتلمس تجربة الحقيقة التي تتجاوز المجال الذي يخضع للمنهج العلمي أينما وجد، والذي يكتسب من خلاله مشروعيته. ومن هنا فإن العلوم الإنسانية ترتبط بأشكال من التجربة (الخبرة) تقع خارج العلم، أي أنها تربط بتجربة الفلسفة، والفن، والتاريخ نفسه. وهذه هي حالات التجربة التي تواصل فيها الحقيقة التي لا يمكن التثبت منها عن طريق الوسائل المنهجية التي تتناسب والعلم"[(2)].

وهذا يعني أن الحقيقة ليست حكرا على المنهج العلمي التي يدعي أنها شمولية ترتكز على آلياته وقواعده وبروتوكولاته. وفعل الهرمينوطيقا على الموازاة يفتح مساحات يعيد فيها توزيع تواجد الحقيقة، ويجعلها مطلة على فروع معرفية أخرى لا تتلامس في تجربها مع تجربة العلوم الإنسانية، تكون فيها أكثر مرونة، تتشكل "داخليا" وهي الصفة المشتركة فيما بينها دون أن تكون لها صلة بالعلم إطلاقا.

---

(1) مهيبل عمر: من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007، ص 157.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 11, 12.

إنَّ مشروعية هذه المعارف لا تأتي عن طريق العلم، أي أن قيمتها لا يمكن التأكد منها بالطريقة العلمية، فتجاربها غير قياسية بالمنظور العلمي الحديث لأنها بكل بساطة تتصل بتجربة الفلسفة، والفن وحتى التاريخ أيضا. بيد أن فن الفهم المنضوي في الهرمينوطيقا في تحديد غادامير يعطي أهمية خاصة لبناء المفاهيم الفلسفية ونحتها بوصفها منطلقا أوليا لبناء المعارف. ويرفض المغالاة في هذا الجانب إذ تتحول هذه المسألة إلى لعبة في حد ذاتها، فعملية نحت المفاهيم عنده ليست عملية مجردة منسلخة عن العالم والواقع، بل تتمحور وتأخذ كل مصداقيتها وشرعيتها من الممارسات العلمية ومن الاحتكاك بالواقع والأشياء، لذا يرى غادامير: "إذا أردنا أن نموقع عملي داخل المنظومة الفلسفية لعصرنا، فينبغي أن ننطلق من أنني حاولت أن أقدم إسهاما يكون بمثابة حلقة وصل بين الفلسفة والعلوم، ومن ثم مواصلة العمل في ذلك المجال الشاسع هو مجال التجربة العلمية ... "[1]. وفي ذلك غادامير يريد أن يحذو حذو أستاذه هيدغر الذي أعلنها بصراحة في كتابه "الكينونة والزمن" أن "العلم لا يفكر"، والتي سيرتحل بها غادامير في مشروعه النقدي من مساءلة العلم إلى مساءلة طرقه، ونعني به سؤال المنهج.

تتصدر مشكلة "المنهج" الباب الأول من كتابه "الحقيقة والمنهج" والذي جاء تحت عنوان: "سؤال الحقيقة في تجربة الفن" – Dégagement de la question de la vérité l'expérience de l'art تحت فصل: "تعالي البعد الجمالي" Dépassement de la sphère esthétique، ويندرج في مبحث: "أهمية التراث الإنسانوي في العلوم الإنسانية" -Portée de la tradition humaniste pour les

---

(1) Gadamer Hans-Georg, L'art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique (Ecrit I), Traduction de l'allemand par Marianna simon, Introduction de Pierre Fruchon, Edition Abier Montaigne, Paris, 1982, P 90.

sciences de l’esprit. لقد نظر غادامير إلى مسألة الحقيقة بطريقة جديدة بمقتضى "الفهم" الذي تمارسه العلوم الإنسانية، فهم يتخذ من تجربة الفن تجليا لها فــ"إجازة معرفة الحقيقة التي تحدث في تجربة الفن نفسه"[1] هي من تصطنع العلوم الإنسانية على نحو مستقل ومتميز عن منهج العلوم الطبيعية. وقد استعرض محاولات في هذا الطرح، فالعالم الفيزيائي "هارمان هيلمهولتز" حاول إيجاد أرضية مشتركة بين علوم الروح وعلوم الطبيعية، فالعلم الطبيعي كما يصنف يعتمد على الاستقراء المنطقي بالبحث عن قوانين عامة بناء على الملاحظات والتجارب. أما علوم الروح فهي تعتمد على الاستقراء الفني بوصفه حساسية أو شعورا جوانيا، فالاستقراء هنا يصدر عن شروط سيكولوجية تبغي توظيف مهارات ذوقية مثل خصوبة الذاكرة والخيال، أما الاستقراء المنطقي فيقتضي استعمال العقل، والعقل وحدة من طرف العالِم[2].

وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولة والتي تؤكد فرادة الدلالة الإنسانية في العلوم الروحية فإن "توصيفها المنطقي ما زال توصيفا سلبيا حيث كان قائما على النموذج المنهجي للعلوم الطبيعية[3]".

ويستفيض غادامير في عرض المحاولات التي تبين استقلالية العلوم الإنسانية عن نظيرتها العلوم الطبيعية، فيستحضر المدرسة التاريخية من خلال ممثليها البارزين، كل من "درويزن" و "دلتاي".

ينطلق "درويزن" في محاولة أن فكرة التاريخ المفهومة على نحو أكثر صحة سوف تكون هي مركز الثقل الذي من خلاله ستكتسب حركة العلوم الإنسانية المضطربة استقرارها على نحو متقدم. إنّ نموذج العلوم الطبيعية الذي يستحضره

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode,p 116.

(2) Ibid, p 21.

(3) Idem, p 21.

"درويزن" هو حضور ليس من أجل محتواه، أو مقصود من ناحية المضمون، أي في سياق نموذج معرفي تتشبه به العلوم الإنسانية، بل على النقيض، فعلى العلوم الإنسانية أن توطد أسسها كمجموعة من العلوم مستقلة ومعتمدة على نفسها لا على العلوم الطبيعية[1]. حتى دلتاي، عمله الشاق طيلة عقود الذي خصصه لوضع أسس العلوم الإنسانية كان أشد التأثر بمنهج العلوم الطبيعية وبالأمبريقية المنطقية لـــ "مل" Mill، ورغم دعوته لتحقيق استقلالية للعلوم الإنسانية، فلم يسلم من سطوة "بيكون" Bacon عليه[2].

إذن، نرى إلى أي حد لا يزال نموذج العلوم الطبيعة يتصرف وكأنه الهوية الوحيدة المعبرة عن العلم، ولا مراء، أن مفهوم "العلم" يتصل بالعصر الحديث، فهو نتاج تطور علوم الطبيعة في القرن 17م. "إن الهيمنة المتواصلة للطبيعة لها دور كبير في تنمية الململة والضيق اللذين نعيشهما اليوم أكثر من التقليل من حدتهما، لا يمكن لمناهج علوم الطبيعة أن تدرك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين، بمعنى الغايات القصوى التي ينبغي لكل هيمنة على آليات الطبيعية أو الإنسان تأديتها. إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أن تمنحنا نمطا ومستوى آخر من المعارف، وهذا ينطبق أيضا على الفلسفة التي تتضمنها هذه العلوم. وعليه، عوض استحضار ما هو عام وشامل في استعمال المناهج العلمية لكل علم على حدة، فمن اللائق إذن الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية والدلالة التي يمكن أن تتخذها وكذا الأمر المتضمن في هذه العلوم الذي تدعو إلى التفكير"[3].

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode,p 22.

(2) Ibid, p 22, 23.

(3) غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 160.

إنّ المشكلة البادية هي التي تطرحها العلوم الإنسانية على بساط البحث، هو أن العلم الطبيعي لا يدرك بشكل صحيح طبيعتها إذا قاسها بمقياس معرفة متقدمة على نحو منتظم، "ولا يمكن لتجربة العالم التاريخي الاجتماعي أن ترقى إلى مرتبة علم عن طريق الإجراء الاستقرائي للعلوم الطبيعية"[1]. وهو يؤكد معنى واحدا لا غير، عدم القدرة على الإحاطة بماهية الظاهرة الإنسانية وبجوهرها الخاص ولاسيما عندما يتم فحصها بوسائل تعود إلى العلم الوضعي. إن التصور الساذج للحقيقة، التصور الذي ساد مع بدايات العلم الحديث، كان يرى أن الوصول إلى الحقيقة مرهون بإتباع منهج صارم، بمعنى آخر بلوغ الحقيقة هو مدى تطابقها مع الطريقة، وهذا ما حاول أن يرسخه التصور الوضعاني في منهجه الاستقرائي، ويروجه للعلوم الإنسانية على سبيل الحصانة العلمية والموضوعية. إنّ فكرة المنهج السائدة الآن – بالمعنى الحديث – لها معنى واحد، هو نمط المعرفة المحددة في النموذج يعين طريق المعرفة على نحو واع لدرجة أنه يكون من الممكن دائماً استعادة الخطوات التي يتخذها. مع فكرة المنهج الوحيد للفهم كما صاغه "ديكارت" Descates في "مقالة الطريقة" Discours de la méthode أصبح نموذج اليقين معيارا لكل الفهم الذي يمكن التحقق منه، يمكن أن يكون له مصداقية عبر التجربة Erfahrung ويصبح المنهج هنا، مهيمنا ومسيطرا على مقاليد المعرفة الموضوعية. إلا أن من وجهة نظر غادامير، "فالمنهج ليس أداة للتموضع Objectivation وللسيطرة على شيء ما إنما بالأحرى هو مسألة تتعلق بمشاركتنا في مصادقة الأشياء التي نتعامل معها. هذا المعنى لـــ: "المنهج" يفترض أننا نجد أنفسنا مسبقا في وسط اللعبة، فالثقافة بخلاف العلوم الطبيعية توجد كشكل من التواصل كلعبة لا يكون المشاركون فيها ذوات من ناحية، وموضوعات من

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 20.

ناحية أخرى، فدراسة "العالم المعيش" Lebenswelt عن طريق العلوم الإنسانية لا يمكن أن تكون موضوعية، وبالتالي لا يمكن التحكم فيها وصناعتها وإدارتها، لأنها لا تنتمي إليها. هذا الانتماء يبرهن على أن هذه العلوم ليست عقلية، على العكس تماماً تمثل العلوم الإنسانية نوعا من المعرفة – يطلق عليها غادامير المعرفة العملية – التي تأتي من المشاركة Methexis أكثر من الابتعاد"[1]. إذن جوهر المنهج الذي يقترحه غادامير للعلوم الإنسانية هو: "المشاركة" وليس "الهيمنة"، كما تمارسها العلوم الطبيعية، وفي هذا الموقف يقدم غادامير مفهوماً مبتكرا لـــ"السلطة" Autoritat أو السيادة. "لكن ينبغي الاتفاق حول ما تعنيه هذه العبارة، فالسيادة هنا ليست سلطة عليا تخضع الغير للطاعة العمياء وتمنعه من التفكير. الماهية الحقيقية للسيادة تستند إلى كون السلطة لا يمكنها أن تصير غير معقولة وتفترض – كما يتطلب العقل نفسه – المعرفة العليا التي يتمتع بها الآخر، والتي تتجاوز أحكامنا الخاصة، الخضوع للسيادة هو الاعتراف بأن الآخر، وأيضا الصوت الآخر يسمع نفسه من أعمال التراث يمكنه أن يرى الأشياء أفضل منا"[2]، فدعوى السلطة قابلية للتعقل، بل مرشدة للعقل نفسه بأن تفرض رؤية الآخرين، تتجاوز حكمك وتستقر على الآخر المتفوق عليك في الفكرة والممارسة، ولكي تطيعها عليك أن تمتلك رؤية بأن الآخر – وكذلك أيضا الأصوات الأخرى التي تتردد من الماضي – يمكن أن ترى أفضل منك أنت نفسك، وتغدو "المشاركة" في النهاية حواراً يكشف عن الفهم، في محاولة الوصول إلى اتفاق معرفي ذا طبيعة مميزة في مستوى يتجاوز المنهج العلمي الطبيعي المهمين، ومن ثم يصبح "الفهم" Verstehen في ارتباطه بـــ"المشاركة" في تقدير "غادامير" تخطيا لحدود

---

[1] حسن ماهر عبد المحسن، المرجع السابق، ص 62.

[2] غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 163، 164.

المعرفة النموذجية السائدة والمغتربة Exotisme، تلك المعرفة القائمة على الوعي المحايد المتأسس على المنهج الديكارتي. والمعرفة الإنسانية بما أنها تجربة داخلية تتأسس على الفهم، لكن لا يعني هذا أنها سيكولوجية، منهج تقيمه الذات، بل عبر التاريخ كوسيط Médium يتجاوز كل نشاط ذاتي، بهذا المغزى يُصيّرُ "الفهمُ بوصفه حدثا"[1]، داخل التاريخ، في لحظات الزمن، و"أن ننصت إلى التراث، وأن ننتمي إلى فضائه ذلكم – فيما يبدو– هو سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في العلوم الإنسانية، وكل نقد للتراث يمكننا القيام به كمؤرخين لا يمكنه سوى أن يربطنا بالتراث الحقيقي الذي ننتمي إليه بالفعل [...] إنه يعتبر لحظة الحقيقة نفسها"[2]. حقيقة لا تكتمل – حسب غادامير – إلاّ بوعي تاريخي كرسته روح الرومانسية والمثالية الألمانية. "وعي حي تجاه حدود عصر الأنوار وحدود المنهج في العلم التجريبي"[3]. وعي لا يقف عند حدود النوايا الداخلية وإنما يقف على شروط تاريخية وقدرة ذاتية إلى "الإنصات" لصوت الآخر (التراث / التجربة الإنسانية في التاريخ)، و"التفكير فيه (الماضي) يعيد وضعه في السياق الذي تجذر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة النسبية اللتين يكتسبها هذا السلوك الفكري إزاء التراث والذي يسمى تأويلا"[4]. وعي نمتلكه إزاء التاريخ، خلافا لما ظهر فيها الماضي، امتياز للإنسان الحديث من حيث أنه يمتلك وعيا بتاريخية كل حاضر وبنسبية كل الآراء السابقة في التراث، وفي تجربة البشرية المتراكمة في التاريخ. ولأهمية هذا العامل في تكوين حقيقة العلوم الإنسانية، صرح غادامير بـــ: "أن الهرمينوطيقا تدين لظهور الوعي التاريخي ببقائها في مركز العلوم

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 498.

(2) غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 165.

(3) نفس المصدر، ص 161.

(4) نفس المصدر، ص 149.

الإنسانية"[1]، بعدما اكتشفت سجانها داخل معتقل إستيلاب اسمه التاريخانية. وما العلوم التاريخية التي ترجمت فيما بعد بالعلوم الإنسانية – فهي تعبر بالأحرى عن اصطلاح نمط فكري استلهم من "هردر" Herder وعن الرومانسية في ألمانيا – إلا توغل "الحس التاريخي" في الحياة الحديثة التي ترفض متابعة التراث في صورته الساذجة أو الاستسلام إلى حقائق عريقة متفق عليها، "فالوعي الحديث – كـــ"وعي تاريخي" – يتخذ موقفا تاريخيا بالنسبة إلى كل ما يسلم له عبر التراث"[2]، في فهم الماضي (المؤرخ) انطلاقا من السياق الذي يبرز فيه عبر امتلاك "حس تاريخي" يقهر السذاجة الطبيعية التي تجعلنا نحاكم الماضي تبعا لمقاييس بديهية لحياتنا الراهنة، وفق منظور مؤسساتنا وقيمنا والحقائق المكتسبة. أن نمتلك "حسا تاريخياً" معناه أن نفكر صراحة في "الأفق التاريخي" الذي يمتد متلازما مع الحياة التي نحياها والتي عشناها من قبل[3].

إن انفتاحنا على التجربة التاريخية في العلوم الإنسانية يمثل زمانية الدزاين Dasein أي تاريخية وجودنا الإنساني. وهنا تتجلى علاقة تناهي الكائن كاشفا عن حدود قوة عقله المخطط، وحدود معرفة هذا العقل الذاتية فـــ"الاعتراف بما موجود لا يعني فقط إدراك ما موجود في هذه اللحظة، بل يعني أن نبصر الدرجة المحدودة التي يمكن أن يظل المستقبل فيها منفتحا لتوقعاتنا وخططنا ويعني على نحو أساسي أعمق، أن نبصر بحقيقة أن كل ما تتوقعه الكائنات وتخطط إليه متناه ومحدود، فتجربة الكائن الأصلية هي تجربة لتاريخيته"[4]. إنها لحظة الحقيقة نفسها في رهان غادامير أين يدمر وهم الحقيقة الموضوعية المستقلة عن كينونتها كمعرفة ذاتية تمتلكها العلوم الإنسانية

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 184.

(2) غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 149.

(3) نفس المصدر، ص 148، 149.

(4) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 380.

– في النشاط العلمي – في الوعي المستمر بتناهينا الخاص. حقيقة في أن معارفنا إنسانية مباشرة لشؤون البشر، وهو ما يميزها عن غيرها.

وفي ظل هذا الظرف التاريخي المشحون بمظاهر الإغتراب تنشأ الحاجة إلى فهم ذاتي لتاريخ الدزاين (الكائن – هنا)، فهم لن يتوخى كشفه في تناهيه من منطلق غادامير إلاّ بصوت الفن صوت تسمع تردداته عبر تجربة الفن ذاتها كوعي جمالي قادر على قهر المسافات الزمنية، ومجاوزتها بفضل استخدامه للدلالات وتوظيفه للصور الإبداعية التي تخترق محدودية المكان ولا نهائية الزمان. بهذا المعنى مزدوج الدلالة يصبح الفن وسيلة أساسية للفهم، ومجالا أرحب لإنتاج الحقيقة. حقيقة ترى –حسب غادامير– "أن تجربتنا بالجمالي هي نمط من الفهم الذاتي فهم يحدث على الدوام من خلال فهم شيء ما"[1].

ويحتكم غادامير إلى محاضرات "هيغل" في علم الجمال ليطلع على حقيقة الفن التي تكمن في كل تجربة فنية ويتم تأملها في الوقت نفسه بوعي تاريخي، ومن هنا يصبح علم الجمال تاريخيا لرؤى العالم، أي تاريخا للحقيقة متجلية في مرآة الفن[2]، ويرى "هيدغر" أن الفن صيرورة وحدوث للحقيقة، أي أنه قادر على إظهار الحقيقة بعيدا عن مناهج العلوم، بل هذه الأخيرة تمنعها من فهم ما تكشف عنه الأعمال الفنية، أعمال فنية طريقة لإماطة النقاب عن الموجودات وتحويل الحقيقة إلى حدث تاريخي ملموس.

إذن، تجربة الفن تكفل لظاهرة الفهم الاتساع نحو تجارب أخرى تعبر هي أيضا عن الحقيقة التي نسبت قصرا إلى العلم، وما الهرمينوطيقا إلا بيان لهذه الوضعية.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 114, 115.

(2) Ibid, p 116.

من هنا جاء قول غادامير: "نحن نحاول أن نحرر نمط وجود الفن والتاريخ والتجربة المنسجمة معهما من التحيز الأنطولوجي المتضمن في مثال الموضوعية العلمية، وبالنظر إلى تجربة الفن والتاريخ، فقد أفضى بنا الأمر إلى هرمينوطيقا عالمية معنية بالعلاقة العامة للإنسان في العالم [...] من أجل حمايتها ضد نزعة منهجية زائفة لونت مفهوم الموضوعية في العلوم الإنسانية، بل أيضا تجنبا للنزعة الروحية المثالية للميتافيزيقا الهيغيلية في اللاتناهي"[1]. وما يمكن أن نستنتجه أن الفهم الذاتي الذي عد واقعاً، أي حدثاً لا يعبر إلا أننا نفهم فهما تاريخيا لأننا كائنات تاريخية[2]، والقول لدلتاي، وأن نلج إلى ذواتنا إلا عبر تجربة الفن الخالصة، وبذلك يغدو الوعي التاريخي والوعي الجمالي تباعاً كشفاً لحقيقة الكائن المتناهي في تجربة التراث التاريخي وتجربة الفن ذاته، وهو ما تسعى إليه مجمل التجربة الهرمينوطيقية، وكذا يصح الأمر على العلوم الإنسانية في محاولة تفادي التاريخانية، وتجاوز وعينا الذاتي للمنهج وهو في تقديرنا ما يتطابق ومهام الهرمينوطيقا العالمية لغادامير.

إن النظرة الوضعانية Positivisme للعلم تجعل العلوم الإنسانية في محك المعيار الوحيدة لمصداقيتها، هذا التصور أضر بشكل فظيع في نمو وتطور هذا الحقل المعرفي، فإذا كان نموذج العلم الحديث في البحث لا يساعدها على الارتقاء إلى مستوى الفهم الذاتي، فأين لها بنموذج يكون كذلك؟. في هذا المقام يستنجد غادامير بمفاهيم أصيلة تعود إلى تراث النزعة الإنسية (اليومانيزم) Humanisme التي عملت على إثرائها وتنويرها وستكون – حسب ما يعتقد – الأرضية لنشوء العلوم الإنسانية في القرن 19م، ولربما كان مفهوم "التكوين الذاتي" Bildung (البيلدونغ)، أو التعليم أو

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 501.

(2) Ibid, p 339.

التثقيف أهمها في تلك الفترة إلى جانب مفاهيم "الحس المشترك"، "ملكة الحكم" و"الذوق".

* إن فكرة "التكوين الذاتي" أو "التشكيل الذاتي" (Bildung) المنحدرة من مفردة "الشكل" (Bild) ترتبط عضويا ووظيفيا بالثقافة (kultur)، والثقافة في جوهرها حذاقة، وتعلم وممارسة ذاتية وفراسة.

وعلى حد تعبير "فلهم فون همبولدت" Humboldt-W-Von "البيلدونغ" نمط تفكير يجري بإنسجام داخل الحساسية إنطلاقا من الشعور (الرؤية الجوانية) يتيح للقدرات الذاتية على التنامي بالمعنى الخلفي والروحي[1]، إنه يُمكَن الذات من تجاوز قيودها الموضوعية نحو نوع من العالمية، أي الانخراط في العالم بوصفه المعلم. كما يرى هيغل في وصفه لعلاقة الذات بالعالم أو الماضي أو التراث. العالم هو الغريب والقريب، في الوقت نفسه، فضاء الفهم / التأويل وحقل التكوين الذاتي، أو (البيلدونغ) يربط الذات بغيرية سواء أكانت أفرادا أو جماعات أو تراثات[2]. ويلاحظ غادامير أن "التكوين" كفعل تثقيفي مكتسب ارتبط بالتاريخ كفكرة أصيلة، وهي مهمة للفهم في إطار العلوم الإنسانية وتمثله سمة "الحفظ" هذه. ويرجح أن هيغل قد تفطن إلى ما تعنيه كلمة "ثقافة" kultur وبالأحرى يستند عليه، فقد رأى أن الفلسفة كما هي العلوم الإنسانية تتضمن شرط وجودها في الثقافة ذلك لأن وجود الروح Geist له ارتباط أساسي بفكرة الثقافة[3]، هذه الفكرة هي من إستهوت فيلسوف الكانطية المحدثة "ريكرت" أن يسمي علوم الروح بالعلوم الثقافية. ويستطرد غادامير في مفهوم التشكيل بوصفه تجليا من تجليات الروح. ويتغذى الفهم عبر اللغة والتربية أو العادات والتقاليد، فضلا عن

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 26.

(2) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 68.

(3) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 28.

صحيفة العقل التي يستعين بها العالم في تركيب قضاياه أو تنسيق ملاحظاته التجريبية بالموازاة مع صحيفة ضمنية وهي صحيفة الحساسية أو الرقة "التاكت" Takt المتأصلة في جذورها التراثية، فهي حدوس غريزية أو أذواق لها خاصية الإلهام. لا ترقى إلى مستوى النظرية على المستوى المعرفي إلا أنها نمط في المعرفة تغذي الوظائف الفكرية للذات العارفة. نمط في الوجود أيضا لأنه يربط هذه الذات بذاتها عبر وساطة اللغة والفهم[1]. وفي هذا الحال، تصبح علوم الروح لها علاقة وطيدة بهذه الحساسية، والتي هي نتاج وعي جمالي وتاريخي لا ينفك عن السياق التراثي لأنها عبارة عن "تشكيل" أي صناعة أشكال أو صور بناء على مادة التراث. وبذلك تجد العلوم الإنسانية قاعدة خبرتها وتجربتها النظرية والعملية في مفهوم "التشكيل". إنّها لا تطلب حقائقها خارجاً عنها، بل تشكل حقائقها في ذاتها لا تدعي الصرامة والحصانة العلميتين، ولا الوثوقية الساذجة. إنها تلتزم بالحكمة السقراطية القائلة في التناهي المعرفي: "أعرف أنني لا أعرف شيئا". ومنه يحذو التكوين الفردي إلى تعليق كل تسلط وتحيز وكل افتخار بالكم الهائل للمعارف. مبقيا على حسن تصريفها في عملات فكرية قابلة للتداول، مما يجعل "تشكل" المعرفة فيها خاصة ونسبية، داخل علاقة تناهي الظاهرة الإنسانية مقارنة مع الظاهرة الطبيعية. يقول غادامير: "... فالمفهوم الحديث للعلم والمفهوم المرتبط بالمنهج هما مفهومان غير كافيين، وما يجعل العلوم الإنسانية مندرجة في العلوم يمكن أن يفهم بأيسر سبيل من التراث المتعلق بمفهوم الثقافة أكثر من الفكرة الحديثة عن المنهج العلمي، فلا مناص من الالتفات إلى التراث الإنسانوي، فهو يكتسب دلالة جديدة في مقاومة مزاعم العلم الحديث"[2].

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 33.

(2) Ibid, p 34.

هذه الثقافة (التكوين – التشكيل) التي تنشرها العلوم الإنسانية تنطلق من خبرات وتجارب تستند إلى "الحس المشترك".

* إن الحس المشترك Sensus Communis هو مجموع الأصول التي تغذي الثقافة، كاللغة والتربية، بوصفه نوعاً من الوعي الذاتي، والوعي خارج الذات بوجود الآخر. وبهذا يعيد غادامير الاعتبار إلى الحس المشترك الذي أهمله عصر الأنوار، خاصة مع ديكارت الذي رأى فيه جملة تصورات تفتقد البداهة واليقين على خلفية علمية تتعلق بالمنهج. غير أن الحس المشترك طابعه الإنسانيات، يحدد قطعا الوجود الأخلاقي والتاريخي للبشرية كما يتجلى هذا الوجود في كلماتنا وأعمالنا، تحركه في ذلك الحكمة العملية. وهنا يعاد ما يجب أن يسميه الناس بالحدس إلى أساسه الميتافيزيقي، أي إلى بنية الكائن العضوي الحي الذي يوجد في حالته، الكل في كل فرد. إذن، إن لكلية الحياة مركزها في القلب الذي يدرك بواسطته الحس المشترك أشياء لا تحصى في وقت واحد، لا تضبطه قواعد، وإنما يستحدث أساليبه من ذاته حسب رؤيته من حيث هو رؤية ثاقبة ونافذة إلى ما وراء الوجود الموضوعي، إلى امتلاك الوجود الإنساني الرحب. إلاَّ أن هذا الحس المشترك لا يعني بوضوح الملكة العامة لدى البشرية جمعاء في نظر غادامير، بل هو حس يؤسس مقومات مشتركة للمجتمع[1]. ويستعير ذلك من "فيكو" Vico الذي يرى أن الإرادة الإنسانية توجهها ليست الكلية التجريدية للعقل، وإنما الكلية العينية التي تمثلها مقومات مشتركة لجماعة من الناس، أو الشعب أو لأمة أو الجنس البشري قاطبة.

لقد فرّغت فلسفة التنوير الحس المشترك وعقلنته لتأتي الإنسية لتبعثه من جديد، ولعل تطوره في ألمانيا في القرن 18م بيّن سبب ارتباطه القوي مع "ملكة الحكم".

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 37.

* ملكة الحكم هي ما تميز الحس السليم، أو الفهم المشترك، فالفرق بين المجنون والعاقل هو أن الأول يفتقر إلى ملكة الحكم، أي عاجز عن التصنيف بصورة صحيحة ومن ثم لا يمكنه تطبيق ما تعلمه وما يعرفه على نحو صحيح. وقد وضعت "ملكة الحكم" موضع الاستعمال في القضاء في القرن 18م، في حين أن أول من دفع بها إلى الفلسفة الأخلاقية كانت مع كانط، فغادامير يعتقد أن كانط لاحظ بصورة لاذعة أنه ستكون ثمة حاجة لملكة أخرى في الحكم، ولذلك لا يمكن تعلم هذه الملكة تجريدا وإنما ممارسة. ولا تعني الممارسة هنا ببساطة تطبيق تصور جاهز عن شيء، بل يعني إدراك الفردي المحسوس في ذاته بقدر ما يعرض انسجام المتعدد مع الواحد، ومع أن الواحد وما يحظى به من أهمية ليس هو تطبيق الكلي وإنما التماسك الداخلي، حكم يصدر عليه بشكل محايث وهو ما أطلق عليه كانط "حكما جماليا"[1]، ويستطرد غادامير ليبين أنه لا يجب اختزال معنى الحس المشترك إلى حكم جمالي، فالحس المشترك ليس قدرة شكلية أو ملكة فكرية مستخدمة، وإنما يشتمل على مجموعة من الأحكام، ومعايير الحكم تحدد مكوناته، ويظهر أساسا في عملية تكوين أحكام بصدد الصواب والخطأ وعلى هذا الأساس يرى كانط، فملكة الحكم ليست قدرة بقدر ما هي مطلب ضروري يجب وجوده عند الجميع، تحت قاعدة تبدو بسيطة: كل من لديه حسا مشتركا كافٍ لأن يمتلك حكماً، تحت سلطة التراث. وأهمية هذا الفهم الصائب ترجع كونه مرحلة تمهيدية للعقل المثقف والمتنور[2]، وما هذه الأحكام إلا حسا جماليا، تحت ضرورة اتفاق شامل، وهكذا يغدو ذوقا.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 47, 48.

(2) Ibid, p 50, 51.

* الذوق حاسة أكثر حيوانية وداخلية من بين حواسنا، فهي ليست مجرد غريزة، بل تنطوي على بدايات التمييز العقلي الذي نكونه في محاكمة الأشياء، وبذلك يحقق توازنا بين الغريزة الحسية والحرية العقلية وتستطيع حاسة الذوق أن تظل على مسافة ضرورية لاختيار ما يمثل حاجة ماسة للحياة والحكم عليه. في ذلك يرى غراسيان Gracian في الذوق "إضفاء للروحانية على الحيوانية"، وهو بذلك يشير حسب غادامير إلى أن التثقيف لا يتعلق بالفعل فقط، وإنما الذوق أيضا، فهو يدل ضمنا على نمط معرفي لظاهرة اجتماعية، في المقام الأول يواجه أهواء الفرد الشخصية تحت محاكمة وضع كلي تريده وتمثله[1]. وإذا أصبح عنصر التعميم الاجتماعي المنبث في مفهوم الذوق واقعا محدداً استحال إلى موضعة، وكلمة "موضعة" تبرز أن الذوق قانون غير قار ضمن السلوك الاجتماعي، ولا يمكن قياسه، وعلى ذلك يغدو الذوق طريقة خاصة في المعرفة دون برهان. ويقتصر في رؤية غادامير على الجميل في الطبيعة والفن وعلى الحكم الأخلاقي[2]، إذن الذوق فهم ذاتي يرتبط بالحياة الاجتماعية وتغيراتها ومن الاستحالة بما كان الوقوف على أسبابها كما يفعل نموذج العلم مع الظواهر الطبيعية، لأنها بكل بساطة ظاهرة جوانية، حيوية، تتعلق بالوجدان والشعور، وما وصف هيلمهولتز للعلوم الإنسانية الذي ذكرناه سابقاً إلا دليلا على ذلك.

إن العلوم الإنسانية تكشف مضامينها بواسطة مفاهيم التشكل والحس المشترك والحكم والذوق، وهي مفاهيم طبعتها روح الإنسية عبرت عن انخراطها في تجربة التراث الذي يحمل فهما خاصا بها، يميزها عن التصور الحديث للعلم، ويقربها من تجارب مختلفة، لاسيما تجربة الفن والفلسفة، إلا أن العقلنة المتنامية في المجتمع

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 51, 52.

(2) Ibid, p 56, 57.

والتقنيات والتقدم الضخم في علوم الطبيعة، عمم روح المنهج وأدى إلى تخلخله في غير حقل من علوم الإنسان، وأصبح تأسيسها الذاتي مجرد آمال سقطت أحلامها تحت معاول التاريخانية، مما جعل العلوم الإنسانية متعثرة إلى اليوم، رغم ثراء مفهومي ومعرفي تتميز به، والنابع من داخلها.

لقد استبدل أفق "اليومانيزم" وانخراطه في التراث، بمفهوم النموذج وتمسكه بالمنهج في العلوم الإنسانية.

عود على بدء، إن سؤال المنهج الذي ينطلق منه غادامير هو محاولة نقدية في هرمينوطيقا شاملة تكشف هيمنة الروح العلمي، داخل منهج ذو تفكير حسابي لسان حاله حقيقة واحدة، وطريقة كلية صارمة تتعقبها خلف قوانين قارة، تبيح لها اختراق عتمتها، ودكّ حصونها، ومن ثم امتلاكها، كما إعادة إنتاجها. إنها موضوعية ساذجة وقعت في شركها العلوم الإنسانية وفي ذلك مخالفة لطبيعتها التاريخية والذاتية.

سؤال المنهج لم يرد فيه غادامير "إحياء النقاش العتيق عن المنهج بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية"[1]. تلك الثنائية التي أبانها كل من "دلتاي" و"ريكرت" و"فندلباند" المتعلقة بحدود صياغة المفهوم في العلوم الطبيعية، سؤال أخطئ في فهمه و"الاختلاف الذي يواجهنا ليس في المنهج بل في أهداف المعرفة. ينشد السؤال الذي طرحته اكتشاف شيء ما ووعيه، شيء يُقَوِمُ ذلك النقاش المنهجي بطمسه وتجاهله"[2].

وعلى هذا النحو فالهرمينوطيقا الغاداميرية هي "تأمل فلسفي حول الحدود المفروضـــة

---

[1] غادامير هانس غيورغ، الحقيقية والنهج (مقدمة الطبعة الثانية)، المصدر السابق، ص 35.

[2] نفس المصدر، ص 35، 36.

على كل هيمنة تقنية – علمية للطبيعة والمجتمع. الدفاع عن هذه الحقائق في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية هو إحدى النشاطات الهامة لفن التأويل الفلسفي"[1].

سؤال المنهج، طريقة غادامير في كشف الحقيقة أقرب إلى الجدل السقراطي منه إلى التفكير التقني المتجذر في مذهب الذات Subjectivisme مذهب يتخذ من الوعي الإنساني واليقين العقلي القائم عليه النقطة المرجعية النهائية للمعرفة الإنسانية. العودة إلى اليونان في هرمينوطيقا غادامير تتجذر في فن السؤال والجواب على أسلوب "المايوتيك" فالحقيقة لا تطالب بالمنهج، بقدر ما تتولد بالجدل، جدل يستجوب "الموضوع" ويلقي عليه أسئلته، وفي هذا الموقف يصبح نموذج "الذات / الموضوع" مجرد وهم، فالذات الآن عدت هي الموضوع، والحق أن فكرة "المنهج" لا تنشأ غير سياق تصور "الذات / الموضوع".

كتاب "الحقيقة والمنهج" عبارة يحملها تصور ورؤية غادامير الهرمينوطيقية، قد اختلف الشراح في تفسيرها، حيث يرى البعض أن حرف العطف "و" في عنوان الكتاب لا ينبغي أن يفهم بمعناه الرابط، بل بمعناه المفرق، أي الانفصال. انفصال الحقيقة عن المنهج، وهو بمثابة قضاء على دوغمائية ارتباط الحقيقة بالمنهج، فهو لم يجد ضرورة لأن تكون الحقيقة مرهونة بالمنهج، ففي حالة العلوم الإنسانية لم يجد غادامير بدّا بأن يوصل المنهج إلى الحقيقة. وهو هنا يرفض المنهج سواء أكانت الغاية منه دراسة نص أو الوصول إلى حقيقة ما، ويرى البعض أن التقابل بين الحقيقة والمنهج لا يعني تضاداً بين طرفين، يستبعد أحدهما الآخر، لكن ما أراد أن يكشفه هو أولية الحقيقة على المنهج[2]، ورغم هذا الاختلاف في رؤية الشراح، فالحقيقة التي يتبناها غادامير هو أن لا نضع

---

(1) غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 98.

(2) غادامير هانس غيورغ: تجلي الجميل، المصدر السابق، ص 13.

التلازم بينهما، وأن لا نذهب إلى حد قبول المنهج حقيقة في ذاته، فليست الحقيقة سوى حدث المعنى، أو حدوث الحقيقة إنكشاف "أليثيا" Alethia كشف التلاقي بين التراث وأسئلة الحاضر، وانصهار أفق التاريخ. إنه الحوار بين الماضي والحاضر عبر فن الفهم.

المبحث الثاني: أنطولوجيا الفهم: نحو إعادة تفعيل التراث.

لقد كانت محاولات "غادامير" في صياغة نظرية في التأويل مضنية وشاقة صعوبتها تكمن في محاولة التخلص من السلطة العلموية التي حرفت بمنهجها كل المعارف، بما في ذلك الإنسانيات التي وجدت مضامينها تقرأ بمعايير وقوانين برانية عنها. وكان الفهم هنا في نطاق واسع يتخذ معنى "التفسير" العلمي بغية الوصول إلى قانون عام تفهم على أساسه هذه الظواهر الإنسانية. غير أن هذا التفسير لم يساعدها على الإلمام بظواهرها، وفهم معطياتها. لهذا السبب انبرى غادامير إلى إقصاء الفهم العلموي، ليصب اهتمامه على البنية الأنطولوجية للفهم سائرا في ذلك على خطى أستاذه هيدغر.

هذه الخطوة الحاسمة التي ترجح إستباقية الفهم على التفسير لها جذورها في الفلسفة الرومانسية والتي شكلت منعرجا حقيقيا في تاريخ الهرمينوطيقا ونقطة فاصلة بين الهرمينوطيقا التقليدية والهرمينوطيقا الحديثة، والتي قادها الفيلسوف "شلايرماخر"، إذ يعود له الفضل في أول نقلة نوعية في تجاوزه تفسير النصوص والبحث في معناها، ليسلط الضوء، على "عملية الفهم" في سيرورته النفسية الأصلية المسؤولة عن "إنتاج النص". ومنه يرى، أن فهم النص هو فهم الفرد. وهكذا تغدو المهمة الأساسية للهرمينوطيقا في نظره، هو فهم المؤلف ليس فهم النص، أو الأحرى، فهم النص باعتباره تعبيرا عن تجربة المؤلف الحية.

لقد كان التوجه السيكولوجي الذي أضفاه "شلايرماخر" على التأويل يحول دون بلوغ البعد التاريخي بالضبط لظاهرة الهرمينوطيقا[1]، وهذا ما وجهه غادامير كنقد للهرمينوطيقا الرومانسية في الأساس مستندا على "الفهم" – عند هيدغر – فلم يعد

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 414.

مفهوما منهجيا كما لدى "درويزن"، ولا كما في محاولة "دلتاي" لتقديم أساس هرمينوطيقي للعلوم الإنسانية، فالفهم عملية معكوسة تمضي فيما وراء نزوع الحياة نحو المثالية. إنه السمة الأصيلة لوجود الحياة الإنسانية نفسها"[1].

فهم تبلور في مشروع "هيدغر" الفينومينولوجي داخل هرمينوطيقاه الوقائعية[*] Herméneutique de la facticité، إذ تعني "فهم الوجود الذي يميز الدزاين"[2]، على خلفية تتأسس فيها الفينومينولوجيا أنطولوجيا، عكس فينومينولوجيا "هسرل" الماهيوية التي شيدت على منهج وعي قصدية الحياة الكلية، بموجب زمانية مطلقة. هذا "المنعطف" الذي عرفته هرمينوطيقا هيدغر من خلال سؤال الوجود الذي بعثه من جديد ضمن أفق الزمان هو كشف عن نسيان الوجود الأساسي الذي هيمن على الفكر الغربي منذ الميتافيزيقا اليونانية بسبب الإرباك الذي تسببت به مشكلة "العدم". وسؤاله للعدم إنما هي مطالبة بتفكير في العدم، وهو ما لم تستطيع الميتافيزيقيا القيام به.

إن إثارة "هيدغر" لسؤال الوجود، هو قلب للميتافيزيقيا الغربية بأكمله، "إلى ما وراء كل مفهوم للعقل كما طورته المثالية الكلاسيكية، وموضوعاتية الوعي المتعالي الذي صفاه الرد الفينومينولوجي"[3]، إلى ما وراء ديكارتية العلم الحديث والفلسفة المتعالية، وعودة إلى البدايات تقدما إلى ما وراء افتراض هيغل الجدلي (العقل في التاريخ). نقد موجه في الأساس إلى مفهوم الذاتية المتعالية التي ربط بها "هسرل" فلسفته التي افتقرت إلى التحديد الأنطولوجي، إلى "الطبيعة غير القابلة للتحديد لوجود الوعي،

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 280.

(*) الوقائعية هي البنية الشكلية على الموجود هنا المشحون بتعبيره التأويلي في بنى نستطيع فهمها. الوقائعية هي الفهم بوصفه موضوع الفينومينولوجيا نفسها، فنحن نستطيع أن نفهم كل شيء في الحياة باستثناء واقعة أن الحياة نفسها قابلة للفهم - المعجم التاريخي لفلسفة هيدغر.

(2) غادمير هانس غيورغ: طرق هيدغر، المصدر السابق، ص 144.

(3) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 279.

فتحليله –هيدغر– للدزاين الواقعي أدان بوضوح الذات الوهمية والمثالية التي تحيل عليها باستمرار فلسفة الوعي الحديث، خلف هذا النقد ثمة نقد للإغريق أنفسهم، نقد لا يتوارى عن الأنظار موجه إلى سطحيتهم، وإلى أحادية منظورهم الذي فهموا من خلاله مخطط وشكل موجود ما. ومن خلال هذا الموجود الثابت فكروا بوجوده. وبالمقابل، لم يطرح مطلقا سؤال الوجود الذي يملي سلفا جميع التساؤلات المتعلقة بوجود الموجودات، فانطلاقا من الأفق الزماني تكون "الموجودات" موجودات راهنة. ومن الجلي أن هذا لا يتناسب مع التكوين الأصلي للدزاين، الذي هو ليس راهنا، ولا هو عقلا راهنا، إنما هو في الحقيقة موجود مستقبلي، وموجود ينطوي على الفهم رغم وقائعيته"[1]. هذه الأطروحة تمزق مجمل النزعة الذاتية للفلسفة الكلاسيكية (أفلاطون) والحديثة (هيغل) والمعاصرة (هسرل) إربا، بل إنها في الواقع تمزق الأفق الكلي للتساؤلات التي أثارتها الميتافيزيقا، تلك الميتافيزيقا التي اتجهت إلى تحديد الوجود بأنه ما هو حاضر، أي ما تبرزه ميتافيزيقا الحضور (الوعي). وهو اتجاه حجب البحث الميتافيزيقي في الوجود والذي صاغه هيدغر في "نسيان الوجود".

وأيضا نقد موجه ببساطة إلى الأساس الذي قام عليه مفهوم الحياة عند دلتاي في توجهه نحو فهم أعمق يتصل بالفكر أو الوعي، فمقاصده – حسب هيدغر – لم تكن أنطولوجية، بل ظل رهين "التوتر الثنائي القائم بين دافع الحياة الغامض وصفاء الوعي الذاتي للروح"[2] دون أن يتمكن من القبض على تكوين وجود الدزاين في وحدته الباطنية كوجود تاريخي متجه صوب الموت، متناه في جوهره. هذا الدزاين ليس مجرد وعي ووعي ذاتي، ففهم الوجود الذي يميزه عن جميع الكائنات ويكوِّن بنيته الهيرمينوطيقية هو

---

(1) غادمير هانس غيورغ: طرق هيدغر، المصدر السابق، ص 146.

(2) نفس المصدر، ص 147.

من يضطره إلى مساءلة معنى الوجود، والكائن المعني بفهم وجوده الخاص دون القبض عليه، والذي يشكل زخما لا يمكن عبوره. إنه يواجه داخل ذاته وقائعية لا يمكن تجاوزها، ربما يختار الدزاين وجوده، وبذلك يتخطى الإنسان وجوده الخاص بالانقذاف Gewerfenheit (L'être jeté) الذي يمضي رفقة الشروع Entwurf يؤلفان تكوينه الأساسي المتكامل.

لقد بلغ "هيدغر" بهذا التحليل الوجودي لخصائص "الدزاين" موقعا جديدا بشكل أساسي بخصوص مآزق النزعة التاريخية من خلال إحياء سؤال الوجود، وتجاوزه إلى ما وراء الميتافيزيقا السابقة بأسرها مظهرا ما يتسم به فعل الفهم نفسه من حركة تجاوز من وراء ما هو قائم، فالفهم عنده ليس مثالا معدا للتجربة الإنسانية التي تتبناها الروح في عمرها المتقدم، كما يرى "دلتاي"، وليس هو، كما يرى "هسرل" مثالا منهجيا ثابتا للفلسفة بمقابل سذاجة الحياة التي لا تتأمل ذاتها، بل هو على العكس من ذلك الشكل الأصلي لتحقق الدزاين الذي هو وجود في العالم، فالفهم قبل تصنيفه إلى اتجاهات متنوعة لأغراض عملية أو نظرية، هو شكل وجود الدزاين، بقدر ما ينطوي الدزاين على احتمالية الوجود، وبقدر ما هو إمكان[1] ومنه فظاهرة الفهم الهيدغرية تفكيك للذات، وتفكير في أصولها الفينومينولوجية والأنطولوجية والتي تجعلنا نخلص إلى نتيجة مفادها أن الوجود الإنساني هو "وجود مؤول"، أي وجود تجسده اللغة. وبذلك ترفض التأمل الإيستيميلوجي حول الفهم الذي طبع الهرمينوطيقا الرومانسية. ومع "هيدغر" نقلت وضعية الفهم من نمط في المعرفة إلى نمط في الوجود. نمط يتجاوز به كلا من الهرمينوطيقا الكلاسيكية والمتافيزيقا الغربية اللتان حاولتا تحقيق الموضوعية، وسيكون لها الأثر البليغ في الهرمينوطيقا الغاداميرية، خاصة فكرة "البنية المسبقة"

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 280.

La Structure d’anticipation التي تؤسس المعرفة التاريخية، بل هذه الأخيرة تتلقى تسويغها منها، وهي لا تعني أن الوجود له بنية موضوعية قبلية، بل خاصية لتجربة الدزاين بالوجود الذي يكون بمثابة وعي مسبق، خبرة سابقة على الموضوعية. وتعني هذه البنية المسبقة بالنسبة للمؤول أنّ الفهم الإنساني على وعي بالأسبقية الأنطولوجية للزمانية، أي أن الوجود يكون معروفا من قبل، – بشكل ما – بواسطة المؤول. هذا يرمي إلى أن العلوم التاريخية أي العلوم الإنسانية لها مكونات البنية المسبقة التي تنطبق على كل تأويل، فعالم الاجتماع له فهم بالكائنات الإنسانية، أي امتلاك مسبق، تصورات قبلية عن السلطة، الصراع، الانتحار ...إلخ، والتي تعود في أصولها إلى التراث في روابط عينية مع تاريخية الدزاين المتناهي، فمقولة البنية المسبقة لدى هيدغر تنشد حقيقة الوجود، ليس في مطابقته لقصدية المؤلف، وليس في باطن النص المراد تأويله، كما أنه ليس مفروض من قبل المؤول، بل الحقيقة شاملة في أنطولوجيتها، في علاقة هرمينوطيقية تجمع: **المؤلف – النص – المؤول**، تدخل كلها في قلب الحقيقة، تسعى إلى المؤول وليس العكس.

وبناء على ذلك يرى غادامير أن هرمينوطيقا "هيدغر" تكتسب بعدا جديدا من خلال تأويله المتعالي للفهم، "فانتماء المؤول لموضوعه، مسألة لم تكن قادرة المدرسة التاريخية أن تؤولها بشكل مقنع، ويكتسب الآن دلالة عينية يمكن البرهنة عليها، والتي تقع على عاتق الهرمينوطيقا. والقول أن الدزاين يفهم من خلال تحقيق وجوده، هو قول يجب أن يصدق أيضا على فعل الفهم في العلوم الإنسانية، فبنية الفهم العامة تتجسد في الفهم التاريخي بحيث أن الروابط العينية تربط ما هو سائد في التراث. وممكنات الإنسان المستقبلية تصبح ذات حضور مؤثر في الفهم نفسه"[1]. ويغدو كل نشاط خاص

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 285.

بالفهم هو لحظة في حياة التراث ذاته الذي يكون فيه المؤول والنص عناصر تابعة له، هذا الفهم المقيد بالتراث الذي نفحه "هيدغر" سيدفع غادامير إلى إدراج الأحكام المسبقة بوصفها "مشاريع في الفهم أو خرائط في السبق والتأويل، ويعني سبق ما يراه الوعي مناسبا لوضعيته الوجودية، أي هندسة الوعي هذه في تشكيل تصوراتها عبارة عن حدث Geschehen. ومفهوم الحدث هنا يتجاوز الطابع السكوني للفهم الذي كان في السابق عبارة عن إدراك للنص أو الظاهرة بالقبض على دلالتها. يتجاوز غادامير هذا التصور الإطلاقي والسكوني بترقية لمفهوم الحدث، فالفهم هو حدث لأنه صيرورة وليس مجرد احتكار للدلالة"[1] فإذا كان "هيدغر" عمد إلى استبعاد البعد السيكولوجي لظاهرة الفهم وتقعيدها في بعد آخر وهي الأنطولوجيا، فإنّ "غادامير" ينطلق من ضرورة فينومينولوجية وهي أن الفهم كحدث لا ينفك عن فاعله المعرفي. بطرح أكثر وضوحا، إذا كان الفهم مع "هيدغر" نمط وجود، فإنه مع "غادامير" تجاوز لذلك، فهو ليس فقط فهم الوجود، وإنما أيضا الفهم بوصفه وجودا أو كينونة معرفية وأنطولوجية، باختصار هو ليس فهما سيكولوجيا كما أراد له "شلايرماخر" في تطابق بين القارئ والقصدية الأصلية للمؤلف وفق العقل التكهني، وإنما هو فهم وتركيبة تأويلية يلتحم فيها الوجود بالوجدان، أو التعقل بالحدس، أو النظر بالذوق، لأن الفهم هو أساسا تجربة "التواجد" التي يشكلها الفرد في حاضره كتأويل ذاتي لتجاربه وميولاته، أو مقاربة أنطولوجية لرؤاه وأذواقه أو تصوراته وآفاقه[2]، هكذا يعزل غادامير الفهم عن الوجود ليدرسه في كينونته بالذات، وإن كان لا انفكاك للوجود عن فهمه وإدراكه.

---

[1] الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 98، 99.

[2] نفس المرجع، ص 110.

ولا يكون ذلك إلا في البحث عن قوانين تشكل الفهم على اعتبار أن محور الممارسة الهرمينوطيقة عنده يتمثل في قضية الفهم، وهو ما يفتح بعدا يثار به سؤال الحقيقة بطريقة جديدة على مستوى العلوم الإنسانية، وهو يمنحنا مرة أخرى "فينومينولوجيا تهتم بحدث الفهم وليس بتوجه تحليلي معين للوجود"[(1)]، تنطلق من أسئلة تبحث عن العامل المحرك لنشاط الفهم : كيف يتحقق؟ وكيف يكون؟ وكيف يعد علامة تميز الدزاين عن غيره بما هو كائن يبحث عبر الفهم عن معنى يسكن دروب الحقيقة بوصفها كشفا؟ فهم يبتعد عن التصور الأداتي والمنهجي لنقترب من تجربة الحقيقة التي هي تجربة العلوم الإنسانية، بل إنها تجربة فهمنا للعالم وذواتنا ذاتها بمعنى أشمل.

ضوابط الفهم أو شروطه التي يستقصيها "غادامير" في هرمينوطيقاه، هي محاولة جديدة في إعادة تشكيل ميتافيزيقا الوعي التي بدأها "هسرل" وأصلحها هيدغر، محاولة في الوعي لاستقبال النصوص (التراث) من خلال إعادة فهم الفهم باعتباره فنا، والفن هنا، هو الفعل التخييلي الأكثر قدرة على فتح الذات على التراث ومن ثم العالم، يقول: "يجب على الهرمينوطيقا أن تكون محددة ككل في أنها تتصف تجربة الفن، ويجب أن يدرك الفهم كجزء من الحدث الذي يتحقق فيه المعنى، الحدث الذي يتشكل فيه معنى جميع التعبيرات – التعبيرات الفنية وجميع أنواع التراث الأخرى– ويصبح ذا وجود فعلي"[(2)].

إنَّ ظاهرة الفن أو بالأحرى بنا التجربة الفنية في منتوجها الجمالي قادرة على تجاوز المسافات الزمنية بفضل استخدامها للدلالات وتوظيفها للصور الإبداعية التي تخترق محدودية المكان من جهة، ومن جهة أخرى أن ما يسميه غادامير "المفاضلة

---

(1) غروندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، المرجع السابق، ص 127.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 184.

الجمالية" أو "النمايز الجمالي" ما هو إلا تجريد غير قادر على محو العمل الفني لعالمه وتلاحمه معه، ومع أن الفن يختزن بمعنى من المعاني الوساطة التاريخية، والذي نقترب به من تجربة الذات في العالم من حيث انتماء الفهم إلى حقيقة العمل الفني بما هو تجربة حية تتجسد داخل التاريخ، تجربة يحياها المؤول كلما التقى بالفن. والحقيقة بقدر ما نبحث عنها تظهر نفسها في الفن والتاريخ، لكن هناك مشكلة جوهرية يسوقها غادامير: كيف يمكن بناء تجربة مع الحقيقة المجسدة في الوعي الجمالي أو تجربة الفن في ظل ما تدعيه العلوم الوضعية عندما تستبعد الفاعل المعرفي قصد حصر جوهر الشيء أو الظاهرة وفق العقل التصنيفي؟ لتجاوز هذا التصور العلموي، وإقصاء الزوج الكلاسيكي في نظريات المعرفة: الذات – الموضوع. يعتمد غادامير على مفهوم اللعب / اللعبة، Le jeu/ spiel متناولا إياه من جهة علاقة تجربة الفن به، فهو يعبر عن حالة "تنقل الوعي من منغلق الهم إلى منفتح الافتتان"[(1)]. واللّعب هنا قد أفرغه غادامير من معناه الذاتي الذي ألصقه به كانط، فهو لا يريد أن يتجه إلى مبدع العمل الفني أو إلى غرض الاستمتاع. إنما يتجه إلى نمط وجود العمل الفني نفسه وهو حين "يستعين بمفهوم اللعب" في معرض تفسيره للفن يهدف إلى أن يخلص الفن من الميل التقليدي إلى ربط الفن بنشاط الذات"[(2)]، التي ترى بأنه تصريف لفائض الطاقة وجلب للذة الإستيطيقية.

إن اللعب لا يحمل محمل الجد من اللاعب، فنحن نلعب حسب أرسطو من أجل الاستمتاع، لكن الأهم من ذلك أن اللعب يتضمن جدية خاصة بل مقدسة. وحقيقة الأمر أن اللعب لا يكتسب وجوده في وعي اللاعب أو في موقفه الذي لا يأخذ اللعب مأخذ الجد، فهو يفسد المباراة، بل على العكس "يهيمن على اللاعب وينفخ فيه روحه، واللاعب

(1) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 99.

(2) مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 204.

يجرب اللعبة بوصفها واقعا يفوقه"[1]، واللعبة هنا ليست موضوعا أمام الذات تدركها، وإنما يتناهى الوعي ويستغرق في عالمها السحري، وتصبح المباراة مالكة لزمامها وتجذبنا إليها، وتفرض سلطتها على فاعليها. واللاعب أن يختار اللعبة التي سوف يهب نفسه لها، لكن ما إن يختار حتى يدخل عالمها المغلق، وينخرط في مناخها الخاص الذي تجري فيه المباراة، عالم له زخمه المتفرد في اللاعبين ومن خلال اللاعبين، وإن الفاعلين في اللعبة ليسوا الذوات التي تلعب، بل اللعب يحضر من خلال اللاعبين. إذ يجد نفسه في تكرار دائم. وواضح أن الحركة إلى الأمام وإلى الخلف ذات مكانه مركزية في تعريف اللعب، فحركة اللعب بحد ذاتها ليست لها قوام إن صح التعبير، إذ اللعب هو حدوث الحركة بحد ذاتها[2]، حركة تريد أن تتم حتى النهاية. وما يميز اللعب الإنساني هو ممارسة الاختيار من حيث يفصل الفاعل سلوك لعبه عن الآخر، فيختار لعبته وإن كانت لا تخلوا من المجازفة بالنسبة له، وتكمن الفتنة في هذه المجازفة التي تمارسها اللعبة على اللاعب، فالإنسان يتمتع بحرية في اتخاذ القرار في الوقت عينه يتعرض للخطر، وهو قرار يتعذر تغييره أو تجنبه، فاللعبة تسيطر عليه داخل الإمكانيات الجدية لها مثال ذلك لعبة الورق (القمار) والتي هي مجازفة يحدد فيها اللاعب نفسه، إنه يلعب بالحياة (Verspielt) [3].

إن عادة اللعب هي ما يلعبها الفاعلون بأنفسهم ولأنفسهم، والحق أن الرياضة كمظهر للعب، يتخذ شكل عرض شيء ما، مما يجعل اللعب الإنساني قادرا على تمثيل نفسه، فهي ألعاب تمثيل، لعبة تحدد ذاتها في تمثيل شيء ما. وهذه الإمكانية سمة تميز الفن بوصفه لعباً أيضاً. حين نلتقي بعمل فني قد يكون طقسا دينيا أو مسرحية، فهماً لا

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 127.
(2) Ibid, p 121.
(3) Ibid, p 124.

يمثلان اللعب في عرض ذاتي لحركة منتظمة، وإنما هو تمثيل من أجل شخص ما، فالمسرحية تلعب / تمثل من أجل جمهور، بمعنى آخر تعرض كمشهد من أجل الجماعة (الطقس الديني)، وكذلك الدراما فهي تقتضي بطبيعتها متلقيا. عرضان يقدمان باللعب (التمثيل) لا من أجل اللاعبين في الأساس بل من أجل المتفرجين، فهي شأنها شأن اللعبة محكمة الإغلاق، مكتفية بذاتها، إلا أنها تمثيل تقدم نفسها كحدث إلى الملتقي، فالانفتاح على الجمهور الذي يمثله اللعب (المسرحية) هو بنية عالم مغلق على نفسه. ومنه تحقق دلالتها الكلية في عملية توسط تحدث بين الفاعل والمتلقي، الكل الذي يجمع اللاعبين والجمهور، ويعود استغراق اللعبة إلى المتفرج بدل اللاعب، وبذلك "يحظى المتلقي بأسبقية منهجية لمعنى أن اللعب يعرض له، ويصبح واضحا أن اللعب ينطوي على معنى يفهم"[1].

من هذا التحديد لمفهوم اللعب من طرف "غادامير"، من الجلي أن الغرض منه ليس متعة اللاعبين التي تأسرهم روح اللعبة، بقدر ما هو نقل "الواقع المسيطر" للشيء المقصود فيها، فطبيعة حركة اللعبة الداخلية تأسر الجمهور، وتجذبه في لحظة تنقل إلينا الحدث المهيمن لها، وفي حال العمل الفني، فهو ليس مجرد موضوع للمتعة، إنه عرض تم نقله إلى صورة حقيقة الوجود بوصفه حدثا"[2]. هذه الصلة بين القيام بفعل اللعب والقيام بتجربة جمالية لأثر فني، كليهما يمارس نوعا من الإخضاع، فاللعبة على الفاعلين، والأثر الفني على الممارسين لتجربة ما، ويصبح كل منهما تابعا لقواعد اللعبة أو الفن، تفني الذات خلالهما وتستغرق كلية في المشهد. وحال الصورة هنا، معطاة للفهم لا غير، ومهما يكن، فتجربة اللعبة هي تجربة نسيان الذات. "من هنا، كان الفهم عبارة عن "أخذ" يطال

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 128.

(2) مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 206.

كلية الكائن Com-prendre، أي يفنيه عن همه الأنطولوجي، وهذا الأخذ هو إحاطة كما تدل عليه البادئة "com" ولكنها إحاطة في سياق وضعية تستهوي الوعي وتستغرقه"[1].

إن القصيدة – أو أي أثر أدبي – لا يمكن قط الوقوف على حقيقتها الجوهرية من منطلق وعينا الإستيطيقي، إذ هي تستغرق قارءها بمجرد الالتقاء بشكلها حين يقابله، ويغدو "حدثا" فور أسرها له، وتغلبه عن أمره. تصور أراده "غادامير" ليفتح النص (القصيدة)، – بعد تناهي المتلقى فيه وتماهيه – على الغيرية: الكاتب/ المؤلف، ويجسر المسافة الزمنية ليتيح فهمه حسب إمكاناته الأنطولوجية، فالفهم باعتباره حدثا أو صيرورة يباغث القارئ ويتجاوزه على خلفية توقعاته، وهذا يعني أن الحدث خبرة أنطولوجية، أي نمط في الوجود وليس نظاما في المعرفة. وعلى هذا الطرح لا يتنكر "غادامير" للمنهج، وكذا الأساسي الإبستيمولوجي للفهم، غير أنه يبحث عن حقيقة تستوعب الكائن الإنساني برمته تتعدى معارفنا حول الحياة والطبيعة والمجتمع، ومن تم تجاوز الحصانة العلمية والصرامة المنهجية التي تتناول التفسير / الشرح كتقنية في استنطاق الظواهر. ولا يتوفر ذلك إلا بالفهم الذي يكشف خفايا الكائن داخل عتمة الوجود وجلبة النسيان الذي يعتري ذاكرة الدزاين. فهم يعي حدوده الذاتية وانتماءاته الأنطولوجية، داخل بنيته التاريخية، يستوعب خلالها إشكالاته والتطلع إلى آفاقها، متناه من منظور فترته الزمنية.

بهذا المعنى يلتقي الفهم بالتراث، ويعاد تفعيله على ضوء تاريخيته، أي تاريخية الفهم بمقتضى هرمينوطيقا تصل مسافة الحاضر بالماضي، بل إن اهتمامها بالتراث يجعلها محور التوتر بين الزمن الآني والزمن الآفل وبين انتسابها لتراث معين. هذا "المابين" هو الموقع الأساسي للهرمينوطيقا في توسط يتضمن كلا من الشيء الذي

---

[1] الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 100.

كان مقصودا تاريخيا والتراث، غير أن الهرمينوطيقا لا تعني مهمتها تأسيس إجراء منهجي للفهم بقدرما هي تبيان للشروط التي يمكن في ظلها أن يحدث الفهم.

لقد تبنى عصر الأنوار مطرقة النقد الذي كان موجها في المقام الأول إلى التراث الديني المسيحي في صورته الدوغمائية، وظلت أطروحتهم في الأساس: عدم قبول الوصاية من أي سلطة ما عدى سلطة العقل، سلطة أخرجت الإنسان من حالة القصور التي هو عليها بخطأ منه، إلى استعمال عقله دون توجيه من الغير، وما إجابة "كانط" عن سؤال: ما الأنوار؟ لانسجام مع المبدأ الأنواري المعلن: "تشجع على الأخذ بزمام فهمك الخاص"[(*)] [(1)]، فهم يمتلك محكمة العقل وسلطة الحرية كونه أراد فهم الحاضر انطلاقا من الاختلاف بين ما آل وما نحن عليه الآن.

من خلال هذا النقد اللاّذع لما هو قديم / ماضي، سيتجه غادامير إلى العمل لاستعادة الاعتبار لسلطة التراث، محاولا التشكيك في المبدأ الأنواري الذي فهم السلطة (التراث) على نحو متطرف، "فالتراث المكتوب للنص المقدس، شأنه شأن أية وثيقة تاريخية، لا يمكن أن يدعي شرعية مطلقة، فحقيقة التراث الممكنة تعتمد على المصداقية التي يمنحها إياها العقل، فالعقل وليس التراث هو الذي يمثل المصدر النهائي لكل شرعية"[(2)]، وبذلك سيؤسس لإمكانية في الفهم بحضور الأحكام المسبقة Praejudicium / Vorurteil كشرط ضروري لحصول عملية الفهم.

(*) « Ose te servir de ton propre entendement »

(1) أنظر إلى النص الكامل: كانط إنمانويل، ما الأنوار؟ ترجمة: نعيمة حاج عبد الرحمان، فؤاد مليت، مجلة أيس، العدد 1، الجزائر، 2005، ص 7، 8. أو إلى كتاب: كانط إيمانويل، ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 2005، ص 85 – 94.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 293.

إن هرمينوطيقا غادامير تقوم على شرط أولي، هو شرط ما قبل - الفهم Pré-compréhension. ومن أجل تحقيق ذلك انطلق من الرومانسية كنقطة بداية مرورا عبر المرحلة الإبستيمولوجية لعلوم الروح عند "دلتاي" وصولا إلى النقلة الأنطولوجية مع هيدغر، فبنية الفهم الذي يتأسس عليها فن التأويل لدى غادامير تنهل من لحظة التراث والتي تشكلت لأول مرة مع الهرمينوطيقا الرومانسية هذا من جهة، ومن جهة أخرى من "محاولة هيدغر التي تبين الأثر الذي مازالت تتركه أنطولوجيا الجوهر الإغريقية التي ترى الوجود بما هو حاضر Gegenwärtigsein، وطبقا لما هو حضور Anwesendsein، على مفهوم الوعي لدى "ديكارت"، ومفهوم الروح لدى "هيغل". محاولة تتجاوز الفهم الذاتي في الفلسفة الحديثة"[1]. ومعه، (هيدغر) سيؤكد على مفهوم الحكم المسبق الذي يعطيه صياغة أخرى كـــ: بنية الفهم المسبقة، وفي مواضع أخرى: النشاط الأولي للفهم. ما هي الأحكام المسبقة إذن؟ هي عبارة عن آراء أولية، أو تخمينات تتعلق بقضايا لم يتم الحسم فيها. إنها – كما يرى غادامير – مماثلة الأحكام القانونية (القضائية) المؤقتة قبل أن يتم التوصل إلى حكم نهائي فيها إلا بعد الإقرار الفعلي للوقائع. هذا السبق الأولي للأفكار يهدف إلى تحرير الفهم في إدراك الأشياء ذاتها[2]، وهو عكس ما ذهب إليه فكر الأنوار الذي عمد إلى عزل تلك الأحكام باعتبارها مناقضة لليقين والبداهة من منطق أنها نابعة من التراث، غير أن هذه الفكرة في ذاتها نتاج أحكام مسبقة، فرغم نقده لعقلانية السلطة، فقد تقاسم في جوهره حكما مسبقا ضد الحكم المسبق ذاته، حكم الاستعمال الحر للعقل يحرم حكم التراث[3] من سطوته، لكن من أين لنا بهذه الفروض المسبقة؟ يجيبنا غادامير بكل وضوح

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 291.

(2) Idem.

(3) Idem.

"من التراث" الذي نقف فيه، ليس شيئا يقف قبالة تفكيرنا كموضوع نتناوله للدراسة، إنما يعبر عن نسيج من العلاقات التي يقوم فيها تفكيرنا، وهو ليس بالضرورة مناف للعقل أو للحرية كما نظر إليه مفكري عصر الأنوار. ويبدو بأي حال أن غادامير يرفض التناقض التام بين التراث والعقل، والحقيقة هي أن في التراث دائما عنصرا للحرية وللتاريخ نفسه، فهو في حاجة إلى الرعاية والتقبل ليكون فاعلا في التغيير التاريخي، وما المحافظة الذي يتسم به التراث إلا فعل يقوم به العقل، فهو يحافظ على جزء كبير من الماضي ويضم إليه الجديد. وعلى هذا الأساس، فإن المحافظة فعل يختار بحرية من طرف العقل كما تختار الثورة والتجديد، فالعقل إنّ صح التعبير، بناء فلسفي وليس محكمة استئناف نهائية. فعلينا من الواجب أن نعيد فحص علاقتنا بموروثنا، علينا أن نتجنب النظر إلى السلطة على أنها عدوان للعقل والحرية، وأن تتفادى الحكم على العقل على أنه إقصاء للتراث، وهو السبب في نقد عصر الأنوار للتراث، وإعادة الرومانسية الاعتبار له. إنهما يختلفان عن وجودهما التاريخي الحقيقي[1]. ليست الأحكام المسبقة هي من تجعلنا في تناقض داخلي بين دعاوى العقل ودعاوى التراث، فالعقل وجوده دائما داخل التراث، بل هذا الأخير يزوده بذلك الواقع والتاريخ الذي يعمل معه.

إذن يستحيل وعيينا دون بنية قبلية للفهم تمهد للولوج إلى فهم يصل حقيقة التراث بالكائن، بالآخر الذي يبقى عصيا علينا ما لم يرتبط بالأحكام المسبقة.

إلى هنا نصل إلى نقطة انطلاق المشكلة الهرمينوطيقية التي تصوغ المبدأ القائل: أن يكون هناك تأويل لابد من أحكام مسبقة. هذا ما جعل غادامير يتساءل عن مشروعية هذه الأحكام المسبقة.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 302, 303.

لقد ميز غادامير بين نوعين من الأحكام المسبقة، أحكام ناشئة عن "التسرع"، وأحكام ناشئة من "السلطة"، فالتسرع هو مصدر الأخطاء التي تنشأ عن استخدام الإنسان لعقله، وهي تتناسب مع ما فهمه "ديكارت" وتأسيسه لفكرة المنهج التي تفضي إلى استخدام العقل استخداما منهجيا مضبوطا يمكنه به درأ الأخطاء. أما التي هي ناتجة عن السلطة، هي غير مسؤولة عن عدم استخدام المرء لعقله مطلقا، وهو القصد الذي حاربه عصر الأنوار وانتقده من منطلق التعارض المتبادل بين السلطة والعقل والتحيز الزائف لمصلحة القديم. بيد أن غادامير يسلم بمشروعية استخدام العقل في التمييز بين الصواب والخطأ (أحكام التسرع)، لكن يعتقد أن عصر الأنوار فشل في رؤيته عندما شوه سمعة كل سلطة، فلم يقف على الحكم المسبق فقط بل حرَّف المفهوم نفسه، إذ نظر إليه في مقابل العقل والحرية والتي تعني أن السلطة طاعة عمياء. من هذا الموقف يذهب غادامير إلى الاعتراف لصالح السلطة (القديم / التراث) التي يمكن أن تكون حكما مسبقا صادقاً. "إن جوهر السلطة لا تعني نفوذ الأشخاص والتي تقوم في الأساس، الخضوع للعقل وطاعته، إنما تقوم على فعل اعتراف والمعرفة، وأعني بالمعرفة هو أن الآخر أفضل مني في الحكم والرؤية"[1]. مفهوم صحيح – حسب غادامير – ليست له علاقة بطاعة الأوامر، إنما بالمعرفة، ولا جرم إن تضمنت القدرة على إصدار الأوامر، وأن تكون مطاعة ما دامت في الأساس فعل للحرية وللعقل. هذا الاعتراف بالسلطة هو تسويغ لمشروعية تكتسبه الأحكام المسبقة لا لتصبح مجرد أحكام لصالح شخص ما، إنما لصالح مضمون ما. "وبناءا على ذلك فجوهر السلطة ينتمي إلى سياق نظرية من الأحكام المسبقة متحررة من نزعة عصر الأنوار المتطرف"[2]، والذي لعبت فيه

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 300.

(2) Ibid, p 301.

الرومانسية دورا مهما في دفاعها عن أشكال السلطة ألا وهو التراث الذي يعد شيئا معطى تاريخيا. وهو ما دفع به إلى صلب الممارسة الهيرمينوطيقية في العلوم الإنسانية ويجعل لعنصر التراث قيمته الكاملة. يقول غادامير: "إن البحث في العلوم الإنسانية لا يمكن أن يعد نفسه في تناقض مطلق مع الأسلوب الذي نرتبط فيه نحن بوصفنا كائنات تاريخية بالماضي بأي حال، فإن علاقتنا العادية بالماضي لا تتميز بابتعادنا عن التراث وتحررنا منه، بل إننا بالأحرى متموقعون ضمن التراث، وتموقعنا هذا ليس تموقعاً بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئا آخر أو شيئا غريبا عنا، فالتراث دائما جزء منا كنموذج أو كمثال أو كنوع من الإشارة المميزة التي تفيد أنه من الصعب لحكمنا التأريخي الأخير أن يعتبر نوعا من المعرفة، بل هو صلة روحية حميمة بالتراث"[1].

صلتنا بالتراث هو اشتراكنا فيه، وانضمامه فينا نحن، لا يلغي أحدنا الآخر ضمن صيغة تبادلية موجودة في ذاتها تشكل وعينا التاريخي، أصواته تجعل صدى الماضي مسموعا يحدد أدوارنا فيه، والبحث التاريخي ليس مجرد بحث وكفى، إنما هو نقل لتراث، فنحن لا نرى التراث بمقتضى مفهوم التقدم والنتائج القابلة للتحقق، إنما نحن نجرب فيه التاريخ تجربة جديدة. إن صح التعبير، كلما تصادى الماضي في صوت جديد[2].

هذا الفهم المتأصل في التراث كما يريده غادامير ناتج عن حقيقة الانتماء Appartenance إلى تراث ما الذي يعد أيضا شرطاً من شروط الهرمينوطيقا. بمعنى أن عامل التراث في السلوك التاريخي الهرمينوطيقي ينبغي أن ينطلق من "مسألة الفهم

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 303.

(2) Ibid, p 305.

الموجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر عبر ومع التراث"[1]، وهو ما يعبر بحق عن حلقة التأويل، فإذا كان شلايرماخر ينشئ الفهم عنده انطلاقاً من الكل المشكل ليس فقط من العوامل الموضوعية، وإنما أيضا من ذاتية المؤلف في محاولة التموقع فيما أنتجه المؤلف، ومحاولة فهمه فهما جديدا باعتبار أن النص نفسه هو تجل للحظة إبداعية تنتمي في الوقت نفسه إلى حياة المؤلف الباطنية ككل، ولا يحدث الفهم التام إلا ضمن هذا الكل الموضوعي والذاتي، بين الكل والجزء. ومع غادامير، "فالحلقة ليست ذاتية ولا موضوعية، إنما تصف تفاعل حركة التراث وحركة المؤول، فتوقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلا ذاتيا، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث [...] فحلقة الفهم هذه ليست حلقة منهجية، إنما تصف عنصرا في بنية الفهم الانطولوجية"[2]. هذه الحلقة التي تعد شرطا شكليا لكل فهم نقرر فيه أن نقرأ نصا ما نفترض دائما اكتماله وهو ما يطلق عليه غادامير "التصور المسبق للاكتمال" L'anticipation de la perfection /Vorgriff، فهو الذي يوجه فهمنا الذي يتحدد دائما ضمن المضمون المراد فهمه. عندما نتلقى رسالة ما، نرى الأشياء بأعين المراسل الذي أراد ابلاغها لنا، ولكن ونحن نرى هذه الأشياء بأعينه، فليس اعتقاده الشخصي وإنما الحدث نفسه الذي نعتقد أننا نعرفه من خلال الرسالة. استهداف أفكار المراسل وقت قراءة الرسالة وليس فيما يفكر فيه يتناقض مع دلالة الرسالة، وعليه تنشأ الأحكام المسبقة للإكتمال الذي يتضمنها فهمنا بخصوص وثيقة تاريخية متداولة عبر علاقتنا مع الأشياء، وليس عبر الطريقة التي تناولت بها هذه الأشياء.

---

(1) غادمير هانس غيورغ: طرق هيدغر، المصدر السابق، ص 52.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 315.

إذن ما يوحي به غادامير هو تجاوز لنظرية الهرمينوطيقا الرومانسية التي تصورت الفهم على أنه إعادة إنتاج الإنتاج الأصلي، والذي يعني فهم المؤلف أكثر مما فهم المؤلف نفسه، أي حيازة سيكلوجية لمنتج المضمون دون حيازة تاريخية للمضمون نفسه، فلا وجود لـــ "فهم أفضل" كتعبير عن العنصر الإنتاجي للفهم كما عبر عنه شلايرماخر، فهو مبدأ نقدي مستمد من عصر الأنوار، ومنقح على أساس علم جمال العبقرية، "فالفهم في الواقع فهم بطريقة مختلفة " (1)(*) .

يخترق هذا التصور للفهم الحلقة الهرمينوطيقية التي رسمتها الرومانسية اختراقا مباشرا بفك المنعطف النفسي الذي سلكته الشلايرماخرية، وقد أمكن استعادته ثانيا عندما تم تسليط الضوء على مآزق النزعة التاريخية فأدى ذلك في النهاية إلى تطور أساسي جديد نفحه هيدغر كما يرى غادامير بقوة جديدة، فـــ"الإنتاجية الهرمينوطيقية التي تتمتع بها المسافة الزمنية، Distance temporelle أمكن فهمها فقط عندما منح هيدغر الفهم وجهة أنطولوجية من خلال تأويله تأويلا "وجودياً"، وعندما أول نمط وجود الدزاين بمقتضى الزمان"(2).

إن الحركة التي بين التراث (النص) والمؤول، هي في تفاعل في فهم النص بين الماضي والحاضر، وهو ما تمثله المسافة الزمنية، إذ هي مسافة تاريخية تفصل بين المؤلف والمؤول، عكس ما تصورته الرومانسية في أن الزمن هوة ينبغي تجاوزها لإيجاد الماضي، وهو ما ذهبت إليه النزعة التاريخانية التي تفيد أنه يتعين علينا أن ننتقل إلى روح العصر نفكر حسب أفكاره وتصرفاته، لا بحسب أفكارنا وتصرفاتنا، وبذلك تخطو الهرمينوطيقا إلى الموضوعية التاريخية، وهو ما يرفضه غادامير، فالمسافة الزمنية

(*) Dés que l’on comprend, on comprend autrement.

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 318.

(2) Ibid, p 349.

ليست فجوة زمنية فاصلة يجب جسرها، إنما في الواقع، هي الأساس الذي يدعم مجرى الأحداث التي يمد فيها الحاضر جذوره بما يجعلها شرطا إيجابيا وخصباً تقدم العون للفهم. إنها خزان لاستمرارية العادات والتقاليد حيث تحمل التراث نفسه الذي يصل إلينا بالرجوع عبر الزمن، تستبعد على الدوام الأشياء التي تحجم المعنى الحقيقي. بالمقابل تنبثق على الدوام منها مصادر جديدة للفهم تكشف عن عناصر المعنى التي لا يطولها الشك. إنها تقوم بعملية الغربلة فهي تسمح لنا بـــ"الإجابة عن السؤال الهرمينوطيقي النقدي بمعرفة الحد الفاصل بين الأحكام (المسبقة) الصحيحة والمشروعة والتي تساعد على الفهم، وتلك الفاسدة والتي تؤدي إلى سوء الفهم"(1).

إن المسافة الزمنية ليس ساكنة، فهي تخضع للحركة والتوسع الدائمين، فهي عملية لا متناهية تفسح المجال أمام تلك الأحكام المسبقة المشروعة التي تعمل على انبثاق الفهم الأصيل.

عمل الهرمينوطيقا بالنسبة لغادامير كما سلف ذكره يشتغل على المضمون لا الشكل، ويعني ذلك أن مهمتها تنحصر في فهم النص لا في فهم المؤلف وهو ما جرى توضيحه في المسافة الزمنية خلال تأكيدها على المعنى التاريخي للفهم، فالمرء لا يخرج عن عالمه بقدر ما يدع النص يخاطبه في عالمه الحاضر، فالمؤول يأذن للنص أن يكون راهنا، مواكبا لتاريخه (معاصرا) والفهم هنا، ليس فهما ذاتيا إنما هو تقاسم معنى مشترك يكشف عن معجزة الفهم الذي ليست له صلة خفية بين الأرواح، إنما صلة بالتراث في الحدث الذي ينقل التراث إليه، في لحظة يمتزج الماضي بالحاضر، فالفهم نتاج أفقنا وأفق النص الذي يتأسس على القطب المتناقض بين الألفة والغرابة "يتعلق باللغة التي يخاطبنا بها النص، وبالقصة التي يخبرنا بها، توتر بين غرابة النص

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 320.

التراثي علينا وألفته لنا"[1]، لا يتعلق بحالة سيكلوجية كما عدها شلايرماخر وإنما بـــ: "الشيء نفسه" المسلم به من طرف التراث باعتباره موضوع التساؤل الهرمينوطيقي الذي يعد وسيطا بين تنازع المؤول وانتمائه إلى التراث، وبين المسافة الكائنة بينه وبين الموضوعات، وهو ما يرسم معالم الفهم في العلوم الإنسانية، فهم يتبلور حسب غادامير من أرضية نقدية تأخذ بالبنى الفهمية المسبقة (الأحكام المسبقة) المشروعة والمحررة لتلتئم مع الموضوع الذي نتوخى فهمه وإدراكه. وخلفية هذا الموقف مع غادامير هو إبراز سذاجة التاريخانية الموضوعاتية التي مثلت الوجه الأخير لفلسفة صارمة شكلها "أوغست كونت" في للقرن 19. غباوتها تركن في افتراضاتها المنهجية متجاهلة واقعها التاريخي من خلال إقصائها وعزلها للتصورات المسبقة التي تعد خبرات للذات عبر تاريخها داخل وعبر التراث بحجة أن العلوم الإنسانية يستحيل من حيث المبدأ تكرار مواقفها، ويغدو التنظيم الميتودولوجي الصارم إذ تقوم التجربة العلمية بانتزاع الموضوع من لحظته التاريخية وتعيد بنائه بحيث يلاءم المنهج، فهي بذلك تعكر صفو إدراك جوهر الأشياء، وحجتهم في ذلك الإفلات من شبح الذاتية. إنها ترى الموضوع "التاريخي" كما لو أنه مزيج "لأجل ذاته" و"لأجلنا" بوصفه "موضوعا" داخل نطاق المنهج والموضوعية. "عندئذ يصبح التراث موضوعا منفصل عنا ينوس على هواه ولا يتأثر بنا أو يتوقف علينا، وسرعان ما نخدع أنفسنا، فنظن أنه لا يلزمنا إلا تنحية كل لحظة ذاتية في علاقتنا بهذا التراث لكي نظفر بمعرفة يقينية بما يتضمنه"[2]، وهو ما يظهر في علاقة "أنا – أنت" ينظر إلى الآخر "كشيء" داخل نطاق خبرة المرء، والذي يتجلى في التفكير الاستقرائي. إذن، لا يمكن استقصاء الأشياء إلا بأنماط معقولة تقصي

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 317.

(2) مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 228.

التفسير/ الشرح لتستنبط من مشروع الفهم المعنى الذي يخبؤ في الشيء باستحضار الفاعل / الذات على أرضية النشاط الأولي للفهم. هذا التعيّن سمة فن التأويل، فالمعرفة ليست دحض "الذات" وإحضار "الموضوع"، إنما وحدة الأنا والآخر ينتهي بـــ: "الشيء نفسه". والواضح أن الموضوع التاريخي بالمعنى الحقيقي ليس "موضوعا" وإنما "وحدة" في علاقة "أنا – أنت" بوصفه "الأنت" أو "الآخر" تراثا يتحدث، والذي يعده غادامير في ما يراه وعيا تاريخيا أصيلا ينفتح على دعوى الحقيقة الكامنة في "الخبرة" من النصوص، "خبرة" غير قابلة لـــ: "الموضعة"، ولا لليقين المنهجي ولا للجزم الموضوعي، "خبرة" تنفتح على التراث، تنفتح على الماضي، وهو ما يحقق من شأنه وعياً تأويلياً. إن الموضوع التاريخي "هو علاقة بمعنى "الإنتماء" Appartenance الذي يظهر عبره كل من الحقيقة التاريخية وحقيقة الفهم التاريخي، فهذه "الوحدة" هي التي تؤسس التاريخية الأصلية التي يظهر فيها كل من المعرفة والموضوع التاريخيين بالطريقة التي يحترم فيها انتماؤهما المتبادل، فالموضوع الذي يأتينا من التاريخ ليس هو فقط الموضوع الذي نحدق إليه من بعيد، وإنما "المركز" الذي يظهر فيه الوجود الفعلي للتاريخ والوجود الفعلي للوعي التاريخي"[1]، وذلك يجعلنا في جوهر الأشياء لتفادي الوقوع في وهم يسعى إلى الإفلات من قبضته، لحيازة وعي هرمينوطيقي مؤسس على قاعدة شمولية وكونية تضمن الموضوعية في العلوم الإنسانية. بين موضوع يصلنا عبر التاريخ، وذات تاريخية تتموقع في الحضور عبر زمن الحاضر الذي يشكله الفهم من منطلق قراءة وتأويل الآثار. يكشف غادامير عن مسألة بحس تاريخي عن اللحظة الراهنة عن حيوية وتجديد الثرات، ونشاط التاريخ الإيجابي والفاعل في إعطائه صيغة دينامية وحركية في إمكانية تطبيق الحقائق المكتشفة

[1] غادمير هانس غيورغ: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 58.

والمنتجة في التراث على نحو يفتح أفاق إمكانات الفهم وأنماط المعقولية التي تحررها الذات وتصبغ بها قضاياها. هذا الوعي الذي يظل فيه التاريخ فاعلا على الدوام هو ما يذكره غادامير تحت مسمى "الوظيفة الفعلية للتاريخ wirkungsgeschichte "، أو في مواضع أخرى بـــ:"الفاعلية التاريخية". يعتبرها نمط وجود وكينونة توجه وتقود مسار الوعي في رصيد موضوعاته عبر تاريخية فهم الذات وذاتية الفهم. إنها "نباهة" الوعي التاريخي أو يقظته كما يراها "جان غروندان"، يقظة مستمرة تجاه كل أنواع التنميطات أو الإسقاطات الوضعية، فالفهم ليس مجرد وعي باللحظة الراهنة، إنه نباهة، ينتبه جليا إلى كل ما يعتمل في السياقات التاريخية المنخرط فيه من تجارب أو سلوكيات[1]. إن فهمنا الذي نتخيله فائق البراءة لا يقدم نفسه لـــ"الآخر" بموجب دواتنا متخف خلف التأثيرات التاريخية التي تتحكم في فهمنا الخاص، وبذلك يعجز عن بلوغ الحقيقة رغم محدودية فهمنا، وهو ما تسبب فيه إيمان ساذج بالمنهج العلمي الذي سوف يلحق بالمعرفة تشويها حقيقيا وهو ما نعرفه من خلال تاريخ العلم. هذا الزيف هو ما تعمل على كشفه "الوظيفة الفعلية للتاريخ"، وتدعو إلى الإعتراف به، "فالقوة التي يمارسها التاريخ على وعينا الإنساني المتناهي عليه أن يسود حتى ولو دفع الإيمان بالمنهج إلى إنكار المرء تاريخيته، وحاجتنا إلى أن نعي الوظيفة الفعلية للتاريخ ضرورة ملحة، لأنها ضرورية للوع العلمي [...] إن الوعي المتأثر بالتاريخ هو بالأحرى عنصر في فعل الفهم ذاته"[2].

إنه موقف تأويلي كما يبين ذلك غادامير، وعي لا يقف خارجه (الموقف)، نجد فيه أنفسنا محدقين بالتراث الذي نحاول فهمه، وإلقاء الضوء على هذا الموقف، أي تأمل

---

(1) الزين محمد شوقي، الإزاحة والاحتمال، المرجع السابق، ص 80.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 323.

التاريخ الفعال الذي لا يمكن له أن يكتمل تماما، وعدم الاكتمال هذا لا يعود إلى عيب في التأمل، إنما في جوهر وجودنا التاريخي المتناهي في حاضره كلية. وهو ما يمثل نقطة استشراف تحدد إمكانية الرؤية الهرمينوطيقية تزاولها الذات في تفعيل التراث وتجديده مما يترتب عن ذلك صيرورة في الفهم نحو فهم آخر مختلف داخل الموقف. ومن هنا يعد مفهوم الأفق شيئا أساسيا في مفهوم الموقف، فالأفق هو مدى الرؤية الذي يشتمل على كل شيء يمكن رؤيته من نقطة نظر معينة، وعن توسيع ممكن له، وتدشين آفاق جديدة ليتسع فيها مدى رؤية المرء توسعا تدريجيا. في هذا الصدد يقول غادامير:"الحركة التاريخية للحياة الإنسانية تكمن في حقيقة أنها لا تتقيد مطلقا بأي وجهة نظر، ولذلك لن يكون لها أفق مغلق أبدا، فالأفق شيء نتحرك فيه، ويتحرك معنا وأفق الشخص المتحرك متغيرة، ولا يتحرك الأفق الذي يطوقنا بفضل الوعي التاريخي، إنما فيه نعي هذه الحركة نفسها"[(1)]. بهذا المعني يتحرر الوعي من وثوقيته المنهجية، وغطرسة معرفته الإطلاقية. فاعلية الوظيفة التاريخية تقر بتناهي الفهم الذاتي، وتوسع من آفاقه الدلالية، تخلق وضعيات جديدة لمشاهد غنية، ويلتحم التواصل مع الأشياء، بين الفهم وآفاقه المتداخلة والشيء الذي يتوجه له وعينا، بين الحداثة والتراث، بين الجديد والقديم، أو الحاضر والماضي. داخل هذا الحوار الهرمينوطيقي بين المؤول والنص:"تحدث مواجهة مع التراث ضمن الوعي التاريخي، مواجهة تتضمن تجربة توتر بين النص والحاضر، ووظيفة الهرمينوطبقا لا تتمثل في تغطية هذا التوتر، بل في إظهاره بوعي يتم فيه في كل دورة فهم إسقاط أفق تاريخي مختلف عن أفق الحاضر الذي يعد جزءا من المقاربة الهرمينوطيقية. يدرك الوعي التاريخي آخريته الخاصة به، ولهذا يمنح أفق الماضي الصدارة منه، ومن جهة أخرى، فهو

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 326.

مجرد شيء يركب فوق تراث مستمر، فإسقاط أفق تاريخي هو إذن مظهر من مظاهر عملية الفهم، فهو لا يصبح راسخا في إغتراب وعي ماضي عن ذاته، إنما يتم تجاوزه من طرف أفق فهمنا الحاضر، فيحدث في عملية الفهم إنصهار الأفاق "Horisontverschmlzung"[(1)]، تتداخل فيه أبعاد التراث وأثاره ويتشكل حوار خلاق وفاعل بين الذات المتجذرة في التاريخ والمتناهية في الزمانية، والتراث الذي لا يزال يرسل موجات ذبذباته كصدى تلتقطها الذات وتبثها في صور سماع يشكلها حدث الفهم الذي يترك التراث يتحدث.

إن علاقتنا بالتراث كما يريدها غادامير، هي لحظة إنكشاف أنطولوجي لقضايا التراث ومسائله على اللحظة الراهنة وفق وعي تاريخي ونقدي، حقيقة لا يمكن لنا لقاؤها كواقعة يتموقع فيها الوعي ضمن حدث التراث إلا عبر ممارسة التطبيق Anwendung/Applicatio، أي ربط معنى النص التراثي بمجريات الحاضر، بمعنى أكثر دقة هو "تطبيق الحقيقة المكتشفة في النص والتراث والحقيقة المنتجة في اللحظة الراهنة على الذات"[(2)]، إنصهار آفاق وتفاعل بين حقيقتين، حقيقة التراث وحقيقة فهم الذات الحاضرة. وبذلك يحمل الفهم والتطبيق على نفس المعنى، إذ مبنى الفهم على تطبيق معنى مخصوص على الوضعية الراهنة والأحوال الحاضرة، وإحاطة بالتراث على وجه يلائم إمكاناتنا الحالية، وأن نستبين فيه صدى انشغالاتنا المرافقة لوجودنا المتناهي في الزمان. على هذا الترتيب، فإن الفهم يغدو تطبيقا، أي فهما تطبيقيا يتلبس هيئة جدلية – حوارية، هي جدلية السؤال والجواب، فإذا كان مقصد الفهم أن يأتي على تطبيق معنى أو دلالة مخصوصة على ظروف راهنة، فذلك لأننا تقصينا في

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 328.

(2) غادمير هانس غيورغ: فلسفة التأويل، المصدر السابق، ص 23.

مبنى الدلالة جوابا عن أسئلة آنية، فرؤية نص تراثي بعين الحاضر هو إلتماس أو تعقب لأثر التاريخ وفعله في الفهم.

والهرمينوطيقا هي أيضا لم تعد فهما وتأويلا فقط، بل تطبيق لأمر عملي في جوهره، فأن تفهم شيئا هو أن ترى علاقته بـــ:" براكسيس" Praxis، عمل في مقابل النظر. هذا الاندماج للتطبيق في عملية الفهم أو بالأحرى التأويل، قد عده غادامير عنصرا أساسيا داخلا في نسيج التأويل الثيولوجي والقانوني، وهو ما يجب أن تضطلع عليه عملية الفهم في العلوم الإنسانية في تطبيقاتها على صنوف المادة التراثية، تطبق بذات الطريقة التي يفعلها المتخصص في القانون، وما يفعله اللاهوتي فيما يخص الإعلان، "وكما في حالة القاضي الذي يسعى إلى إقامة العدل، وكما في حالة الواعظ الذي يعلن الخلاص، وكما أن معنى ما يعلن في الحالتين كليهما يجد تحققه التام في إعلان العدل وإعلان البشارة. كذلك هو الأمر في حالة نص فلسفي أو عمل أدبي، إذ بوسعنا أن نرى أن هذه النصوص تحتاج إلى فعالية خاصة من القارئ والمؤول، وأننا لسنا أحرارا في إتخاذ مسافة تاريخية منها، وسوف تبين أن الفهم هنا يتضمن دائما تطبيقا للمعنى المفهوم"[1].

يكتسب مفهوم التأويل معنى جديدا، وأكثر تحديدا، فلم يعد يعني كما هو الحال للفيلولوجي الفعل الصريح لفهم نص معطى ولم يعد ينسجم مع هرمينوطيقا شلايرماخر التي تناشد الائتلاف النفسي مع المؤلف، وهو وهم رومانسي محض، ونحن نعرف أن الفهم يمكن أن يتم، بل يتم فعلا في وجود الائتلاف وفي غيابه لسبب بسيط، هو أننا لا نتناول المؤلف بل النص.

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 355.

إذن، فهم النص هو تطبيقه، ويحذو فن التأويل في العلوم الإنسانية حذو نموذج التطبيق في تأويليتي القانون والثيولوجيا. ويجب أن لا نفهم في المجالين أن المؤول يطبق منهجا (نموذجا)، وهو مناف لهرمنوطيقا غادامير بقدر ما يحاول أن يكيف تفكيره نفسه وينظمه وفقا للتفكير القائم في النص، فالفهم لا محالة يشتمل على تطبيق، التطبيق على الزمن الحاضر لاستبصار جوانب الفهم الخفية، في إحياء دلالات مطموسة، وبعث أفكار مدسوسة في دهاليز اللغة.

لقد إستطاع غادامير أن يقدم أسلوبا في فهم عمليات الفهم داخل التاريخ من منظور التطبيق أو البراكسيس التأويلي الذي فعله في هرمينوطيقا العلوم الإنسانية، والذي أيقظه من سباته بالعودة إلى اليونان، إلى الجذور التراثية من مبدأ "المعرفة العملية" Phronesis بالذات بالرجوع إلى "الأخلاق النيقوماخية" مع "أرسطو" الذي يصنفه غادامير أبا للهرمينوطبقا. إن ما يميز المعرفة العملية أن "الفهم حالة خاصة في تطبيق شيء كلي على حالة جزئية"[1] في جدل دائم بين المبدأ "العام" و"الحالة الخاصة". والحكمة تقول: تناول الجزئيات تنعدم معها الدقة. ولا يعني ذلك قصورا كما تراه المعرفة النظرية، أي المعرفة الرياضية، فالذاتية من خصوصيتها وهو ما ينطبق على طبيعة العلوم الإنسانية. وهنا التطبيق يكفل هذا الحقل عن سواه، فمبدأ "التطبيق" له طابع تنويري، يطارد شبح الموضوعية الذي شوه الفهم المناسب، الذي تبتغيه العلوم الإنسانية في أفقها الذاتي، فاستعانة غادامير بالمعرفة العملية من مأرب أن الفلسفة الأخلاقية لا تتطلب صلة بموضوع خارجي، وإنما ترتبط مباشرة بفاعلها الأخلاقي بحيث ينخرط كلية في سياق الحاضر، والمعرفة التي يكتسبها لا تؤطرها بروتوكولات

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 329.

علموية، بل هي حرفة أو صنعة تتطلب الإتقان والحنكة، كما هي الحكمة كممارسة عملية تترجم المحتوى الكلي في السياق الفردي.

الهرمينوطيقا مع غادامير على وعي بنظرية الفهم العملي **(التطبيقي)** من منطلق تأمل فلسفي يدرك حدود كل هيمنة – تقنية – علمية للطبيعة والمجتمع، فهي تدافع عن حقائقها في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية والذي يعد أحد أهم نشاطاتها على الإطلاق. والتطبيق أحد عناصرها فهو ليس إدراكا للمعنى كما روجت له الرومانسية، بل يتعلق بإنصهار آفاق الحقيقة المكتشفة في النص والتراث، والحقيقة المنتجة في الحاضر. بمعنى آخر يصبح الفهم ترجمة للمعنى وإستعماله وتطبيقه على الوضعية الراهنة، والتطبيق فهم النص، وتطبيق حقائق التراث، إذ يدل أساسا على النشاط الفعلي للتاريخ، يصنعنا هذا النشاط ككائنات تاريخية بقدر ما نصنع نحن التاريخ في إرادة الفهم وأخلاقيات الحوار والتفاهم الذي هو صلب فلسفة غادامير الهرمينوطيقية.

وهكذا يؤدي "النحن والتراث" أدوارهما في مسرح الوظيفة الفعلية للتاريخ يتبادلان لعبة السؤال والجواب.

المبحث الثالث: هرمينوطيقا الحدث بين إيطيقا الحوار وتوسط اللغة

تناولنا للتجربة الهرمينوطيقية عند غادامير هي في الوقوف على واقع عالمية البعد الفلسفي الذي يشكل التجربة الإنسانية في "فضاء" فن الفهم، أي التأويل بوصفه الحقل الفني والتاريخي واللغوي، ونعني به أساسا عالمية Universalitãt التجربة الهرمينوطيقية في مجاوزة الأرغانون المنهجي الصارم، وآلية التقنية المغتربة اللذين لا يؤسسا بأي حال من الأحوال حقيقة العلوم الإنسانية بإقرار حدث يتجذر في الممارسة والتواصل، فعلاقة "الوجود – هنا" مع العالم تتكشف في اللغة التي تضع الفهم، ويصبح معه التطبيق عبارة عن مدار كوني لتجربة الفلسفة وليس فقط كقاعدة مؤداها تأطير تأملي لما نسميه بالعلوم الإنسانية. واللغة هنا، "يتمتع بوجودها الحقيقي في الحوار، بمعنى في بلوغ التفاهم"[1]، وهو ما يتيح، تحقيق تواصل مع الذات والآخر، في رابطة جدلية منتجة وخلاقة بين "النحن" و"التراث" قوامها السؤال والجواب وأثرها المساءلة والتجاوب – على الطريقة السقراطية بامتياز– ولا ينحرف الحوار إلى الإقصاء بقدر ما يتودد إلى الاستقصاء حوارا لا تحويرا. محاولا في ذلك الاقتراب من عتمة اللغة، لا يلتفت إليها بوصفها مسائل وتشكيلات أسلوبية تحاكي مشاهد وصور قصدية، وإنما كإيقاع يترجم "اللفظ الجواني" Verbum interius الذي يؤسس "الكلمة" كمنطوق داخلي تنفذ في أعماقنا.

يكمن نشاط الهرمينوطيقا عند فيلسوف هايدلبيرغ في كلية اللغة للتواصل والحوار، ومجاوزة التصور المعياري الذي يجعل منها مجرد لعبة العبارات وسحرية الإنشاءات في المنطوقات، فكل حقيقة لغوية أو تاريخية أو فنية يحدها سياق مساحته التواصل بين الذوات المتناهية، واستعمال يحرزه التطبيق والتوظيف والإنتاج في فضاء

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 470.

التجربة الإنسانية، فما اللغة إذن ليست بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية، بقدر ما هي في مضامينها البرغماتية والتواصلية.

والحال على نحو غير مسبوق يواصل غادامير تعقب آثار أستاذه وملهمه هيدغر في اللغة بما هي جوهر التأمل الفلسفي عنده، والأرضية التي تقوم عليها هيرمينوطيقاه في مشروع أنطولوجي يسعى فيما يقر هو "غادامير" إلى جعل اللغة وسيطا بين الإنسان والوجود، أي "أن العالم يقدم نفسه في اللغة"[1]، متكشفا ومفصحا عن ذاته في حدث اللغة، أو بالأحرى في التجربة اللغوية.

في البداية، يميز غادامير بين نوعين من الممارسة اللغوية، ممارسة تختص بها الدراسات اللغوية التقليدية، وأخرى معالجة هرمينوطيقية تقوم على معايشة اللغة على النحو الذي يراه سلفه هيدغر. هذا الأخير يجد أن تجربة معاناة اللغة هي في أساليبها العتيقة التي تبغي جمع معلومات عنها من خلال ذلك النوع من التفكير الإحصائي أو الحسابي، معلومات تتزايد على الدوام نابعة في الأساس من فقهاء اللغة والفلاسفة التحليليون. هذه الدراسة العلمية والفلسفية تهدف إلى إنتاج ما يسمى بـــ: "اللغة الشارحة" Meta Language، والذي تتفرد به الفلسفة التحليلية[2]. وعلى هذه المسحة الهيدغرية التي ترفض الاستعمال الأداتي للغة، سيستكمل غادامير مشروعه النقدي الذي إستهله بالنزعة العلموية التي هيمنت على العلوم الإنسانية من لحظة أعاد فيها مكانة اللغة الأنطولوجية كحدث يتوصط الإنسان والعالم على نمط وجود الكائن – في – العالم (Dasein) ليرتبط بـــ: "الكائن – مع – الآخر" (Mitsein) في تجربة الفهم والحوار. إذن مشروعه محاولة لإبراز كينونة اللغة وخصوصيتها بما

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 474.

(2) حسن ماهر عبد المحسن: المرجع السابق، ص 89.

تشكل روح الفهم وإمكاناته الأنطولوجية، عطفاً على أنها هالة إبداعية تحلق بالإنسان وأشياء الوجود.

والحق، إعادة التفكير في علاقة اللغة بالأشياء أو المنطوقات (الكلمات) بالموجودات من نظير رصد خروقات العلم الذي يأخذ الدال / اللفظ كعلامة أو دلالة على المدلول/ المعنى، وهو ما أتاح ميلها في التركيز على شكل أو بنية اللغة على نحو رمزي وهو تصور أصبح مألوفا لدى غادامير من خلال فلسفة اللغة، وما فلسفة إرنست كاسيرر E.Cassirer غيض من فيض لهذا الفهم الذي يرى أنه ما تزال الوظيفة الأذاتية للّغة المبدأ الأساس، وإن حاولت اللسانيات الحديثة وفلسفة اللغة تحريرها من وظيفتها الأذاتية بتجاوزها التصور التقليدي للعلامة – الذي يجعلها مجرد مرآة تتجلى على سطحها أشياء الوجود بما هي أسماء تكتنز محمولات وجود قبلي لمعان تنتقل عبر عالم الأشياء – وكان ذلك بافتراض وعي لغوي. عملية تعزيز الوعي تتيح للغة فصلها عن كل مضمون، وتكون مستقلة بطبيعتها الرمزية عن عالم الأشياء[1].

هذا التصور الرمزي الذي يعفي العلامة من ماديتها، قد أسس لما سماه غادامير بـــ: "اللغة المثالية"، و"التي تنتطبق كلية على ما هو قابل للمعرفة، أي الوجود بوصفه شيئاً متاحاً موضوعيا بشكل مطلق"[2]، إذ ترى أن الوجود الحقيقي للأشياء هو وجود "دون أسماء"، ويعني ذلك، أن الحقيقة في الوجود كمدخل لا يتناسب والكلمات ذاتها. والفكر هنا، جد مستقل عن وجود الألفاظ مما يجعلها تختزل في علاقتها، أي الكلمة بالشيء إلى علاقة ثانوية، فهي مجرد أداة للتواصل. هي توليد Ekpherien، وقول Logos prophorikos في وسط صوتي ينشئ وضعاً لنظام مثالي من العلامات لنسق

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 426.

(2) Ibid, p 437, 438.

غير ملتبس. وهذا هو مثال اللغة العالمية Characteristica universalis التي تتخذ مسار التجريد الذي يفضي بها إلى بناء عقلي للغة اصطناعية كأداة للذاتية، شكل من اللغة نجده في المصطلحات العلمية مهما كان مجال تخصصها، وترتبط عمليا بما يعرف بالمصطلحات التقنية.

إن كل مصطلح تقني هو كلمة ذات معنى أحادي لها مفهوم واحد محدد. وقد تم توضيح هذا النوع من اللغة عند الحديث عن مفهوم الترييض كنموذج في البحث العلمي الذي إفتتحه "غاليلي" ومن بعده "نيوتن"، ووجدنا ذلك أيضا في الفلسفة عند "ديكارت"، ويزيد على ذلك غادامير على نحو جلي عندما يذكر طرح "ليبنز" الذي يرى في اللغة العالمية أنها فن "الابتداع" Ars inveniend من حيث إكتشاف الحقائق بطريقة رياضية الذي يبلغ فيه العقل البشري المفكر رياضيا كماله المطلق، فليس هناك شكلا واف من أشكال المعرفة أكثر من لغة العدد والرياضيات، فنموذج اللغة الذي يلتمسه "ليبنز" هو "لغة" العقل المفكر في الوجود رياضيا[1].

إن فكرة اللغة التي تلزم أن يكون لها وجود مستقل عن الواقع / العالم مرجعه العقل، الموجه للشكل Eidos لنموذج علامي يختزل اللغة إلى مستوى علامة محضة فارغة من محتواها وغير متأثرة بالتاريخ. نظام العقل هذا، على نحو ما ساهم في انبثاق نظرية أداتية حديثة للغة، ولنظام علامي للعقل الذي فصل العلاقة العضوية بين الكلمة والشيء المسمى، بل نظر إلى الكلمة كمجرد علامة وبذالك يظهر التفكير كشيء منفصل عن الكلمات، وتستخدم الكلمات للإشارة إلى الأشياء.

كما يبدو، أن الأزمة تقطع الوحدة الحميمية بين اللغة والفكر، وقد تفطن غادامير لهذه الحقيقة التي تجعل الكلمة / اللفظ، علامة / إشارة على الوجود. وأمكنه الوقوف

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 439.

على أصولها بالعودة إلى اليونان من خلال مراجعة تراثه الفلسفي بتعقب التصور تاريخيا، فإستتشف ذلك من فكرة "اللوغس" Logos. اللوغس (الكلمة) هو التيار الذي يتدفق من الفكر، يزود العلامات بواقع جاهز معروف مسبقا للإحالة إليه، فهو لا يظهر الوجود فحسب، بل يضعه في العلاقة دائمة بينه وبين الفكر، وتصبح هنا الكلمة (Onoma) ليست هي الحاملة للحقيقة بقدر ما هو اللوغس الحامل لها. وينشأ عن هذا التصور، أن الوجود المعبر عنه باللغة ومرتبط بها ثانوي بالنسبة لنظام العلاقات ضمن اللوغس الذي يفصل الشيء ويؤوله. هكذا ينظر إلى الكلمة/ اللغة كأدوات للإنسان من أجل توصيل فكره. وفي النهاية تغدو مجرد أداة للذات منفصلة تمام الانفصال عن وجود الشيء المفكر فيه. وبذلك تختفي وظيفة اللغة في التسمية ولا تعود مهمة في ذاتها ككلمة، بل كعلامة مشارة فحسب. يقول غادامير:"إذا كان مجال اللوغس يمثل جانب العمليات الصورية للعقل في تنوع صلاته، فإن الكلمة تصبح تماما مثل العدد كعلامة على وجود جد محدد، ومن ثم معروف مسبقا. ولن نتساءل الآن بالانطلاق من شيء ونبحث عن الكلمة وتوسطها، إنما نبدأ بالكلمة كوسيط لنتسائل بما يقوم به هذا التوسط والطريقة التي تم تزويد مستخدمها. هي كائنة في طبيعة العلامة، إذ لها وجودها في وظيفة استخدامها، لكن بطريقة تختزل فيها إلى مجرد إشارة إلى الشيء فقط"[1] هذا الاختزال المعرب عنه هو تلاشي لمعنى الكلمة والذي يغدو تجريدا لفعل الإشارة نفسه، وهو ما يرى فيه غادامير أن اللغة أصبحت متحجرة بفعل الإستعمال التقني (العلمي) للكلمة الذي استحال إلى نشاط عنيف يمارس ضدها، وهو حال ما يشيع في إستخدامات اللغة الحديثة من خلال أشهر أنواعها وهو الترميز الرياضي.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 435, 436.

هيمنت فكرة الحضور من خلال اللغة، هذه الحقيقة القاضية لوصفها فكرة ميتافيزيقية تنفي عن الكلمة أداء وظيفتها، ألا وهي تسمية أو كشف الوجود، بل تتحول إلى علامة على وجود مسبق يكون العقل أو اللوغس قد أعدّ حقيقته لتكون الكلمات شاهدا على هذا الوجود عبر الإنسان بما هو جوهر هذا التفكير العقلي، الذي لا همّ له إلا فصل الكلمة عن وجود الشيء في ذاته، وتحويلها إلى مجرد أداة في خدمة الإنسان الذي أعلن موته في هذه الفلسفة المعاصرة أو يتوجه إلى موته بخطى ثابتة. لأنه كائن المحدودية كما يقول "هيدغر"، أو إنسان الفلسفة في نسختها العقلية كما يرى "دريدا" و"فوكو". هذا الأخير يكون قد بشر من خلال توصيفه إلابستيمولوجي للمعرفة في العقل الغربي بنهاية مصير الإنسان وذهابه إلى مصيره المحتوم، ألا وهو الفناء كذات متعالية/ عارفة /مفكرة، تشكل جوهر الفلسفة وبما هو إكتشاف جديد[1].

لقد أقر اللوغس سلطة الحضور تلك من خلال شكل وبنية اللغة الفارغة من محتواها، والمستقلة برمزيتها عن عالم الأشياء وهو ما يراه "غادامير" تغاضيا عن حقيقتها وانحرافا عن حقل معالجاتها، فإذا كان "أرسطو" قد أعلن أن الإنسان هو الكائن الذي يمتلك "اللوغس"، ولكن هذا "اللوغس" لا يعني الكلمة، وإنما "الكلام" أو "القول والحديث". ومنه، "...فاللغة تحيا في الكلام التي تستوعب الفهم كله"[2]، فاللوغس لا يعني "العقل" وإنما "القول". إنه ليس متعلقا بشظايا الكلمات التي يمكن تصنيفها وتجزءتها وتشكيلها كما يحدث ذلك بناء وتأليف القواميس، وإنما يرتبط بالأخرى – فيما يعتقد غادامير– هو تأليف للكلمات والعبارات في وحدة المعنى تصل اللغة والتفكير ضمن طبيعة تجربتنا الإنسانية المتناهية. وبأي حال، يؤكد غادامير "أن الكلام يدل على

(1) بارة عبد الغني، المرجع السابق، ص 323.

(2) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 427.

إستعمال كلمات متأسسة قبلا على معان عامة، وتستمر في الوقت نفسه عملية مطردة لصياغة المفهوم تتطور بوساطتها حياة لغة ما"[1].

يفيد هذا المنطلق أن اللغة محكومة بتجربة الكائن، أو تجربة العالم المكون لغويا، "فهي لا تعبر عما هو حاضر أمامنا، أي ذلك الشيء الذي يمكن قياسه أو حسابه، إنما تعبر عما موجود، ذلك الذي يدرك كشيء موجود ودال، ويوسع عملية الفهم التي تحدث في العلوم الأخلاقية. أن تتعرف على نفسها هنا، وليس في النموذج المنهجي للبناء العقلي الذي يهيمن على العلم الطبيعي الحديث المؤسس رياضيا. ونحن إذا قلنا أن الوعي بفاعلية النشاط التاريخي يتحقق في اللغة، فإن السبب في ذلك يعود إلى أن اللغة تميز تجربتنا الإنسانية للعالم عامة"[2]، فوعينا بالتاريخ كما يظهر، وعي يرتبط بتجربة اللغة وكذا الفهم، وهو ما يتولد من منظور غادامير ضمن سياق يكون بمثابة "الموقف" الذي تتشكل فيه الكلمة وتنتمي إليه، فتعليم اللغة يستدعي تطبيق القواعد. ومع ذلك تستمر اللغة في الحياة وتنمو، ليس إستنادا إلى الإلتزام بالقواعد لكن عن طريق الإبتكار والإبداع في إستخدام الكلمات التي تنغمس في تيار التراث حسب إسهامات الإنسان، ويترتب عن هذا، السمة الحية للغة التي تطور نفسها في مصاحبة التراث/ التقاليد المعيشة التي تحيط بالإنسان بما هو كائن تاريخي يضمن اللانهائية لحياة كل اللغة. ودليل ذلك أنها ترتحل في الصيرورة تتملص بكل إقتدار عن أي ترسيم أو قراءة أحادية ترنو بها إلى المطلق والثبات، فالكلمة اللغوية "ليست مجرد علامة نمسك بها، ولاهي بعلامة نضعها أو نعطيها لغيرنا، ولا هي حتى شيء موجود نستقبله لنعيد تركيبه بتعبير مثالي قصد أن نظهر من خلاله موجودا آخر، فكلا الموقفين على

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 452.

(2) Ibid, p 481.

خطأ، ذلك أن مثالية الدلالة تقيم على النقيض، في الكلمة ذاتها، فهي أي الكلمة، دوما حاملة لدلالة دفعة واحدة. غير أنه لا يجعلنا نقول من جهة، أن الكلمة تسبق كل تجربة للكائن الموجود أو تضاف ظاهريا إلى تجربة سابقة فتخضع لها، بل هي نتاج التجربة الحالية"[1]. بهذا المعنى، لا يمكن أن تكون اللغة موضوع لاستخدام أداتي، ولا فعل تأملي انعكاسي، وإنما هي وسط حيوي نعيش فيه ونتنفس من خلاله عبر حدث اللغة والفهم، داخل تجربة الكائن التاريخي، فاستعمالنا اللغوي ينتسب أصلا إلى الموقف الذي يذعن لمقتضيات التجربة التي يكون خاضعا لها.

إن اللوغس اليوناني لم يستطع أن يخرج ظاهرة اللغة من احتجابها خلف مثالية المعنى، فأضحت "الكلمة" داخل روح العقل، أو بالأحرى صنيعة العقل نفسه بما هي تفكير أو تأمل، وتجاهلت شكلها الخارجي/ البراني. تلك الكلمة التي تظل حوار تجد أوجها في الصوت أو السماع، وهو ما يبرز في الكلام /القول/ الحديث، فمعايشة اللغة والاستغراق في تجربتها لا يكون إلا من خلال الحديث. وحقيقة أن اللغة هي التي تتحدث فينا فيما يرى هيدغر بفضل قدرة اللغة على التحدث بذاتها. وعلى الأرجح أن مهمتها هي أن تفصح عن ماهيتها في فعل الكلام الذي ليس حكرا على المشافهة / النطق، أو الكتابة، وإنما تشمل الكلام المسكوت عنه/ الداخلي، ومجمل التجربة الصامتة التي هي بمثابة الشروط الأولية المسبقة لكل كلام. وإن كان غادامير قد ميز بين الصمت والكلام، إذ اعتبر الأول داخل في المرحلة ما قبل اللغوية، وهي مرحلة الصورة الذهنية أو التأمل العقلي، ومع ذلك لم يرهنه بمثابة شرط مسبق للكلام فحسب، بل عده –هو نفسه– نوعا من الكلام، فلإنسان الذي يتنفس لغة ويحيا لغة، ويغمره الوجود لا يمكن أن يعاني حالة السكوت المطلق الذي يتساوى والعدم.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 440.

بهذا المعنى، أراد غادامير أن يذيب الحدود التي رسمها اللوغس الإغريقي، الفاصلة بين العقل والواقع، بين الكلمة والشيء المسمى، بين الداخلي والخارجي، بين الصمت والكلام. بالجملة، بين الفكر واللغة نفسها، لينشئ حوارا دائما مستمرا، داخلي مع النفس، وخارجي مع الأخر/ الأنت، في منطق هرمنيوطيقي يحكمه الجدل -على حد تعبير غادامير- هو فن إجراء الحديث، إجراء الحديث مع النفس والسعي الجدي لفهم النفس. وما هو قار هنا، أن الحياة الحقيقية للّغة، أو وجودها الأصح هو بإعتبارها تحدثا، كلاما، التي تكون في اتصال يستدعيه الجدل بشكل أساسي، فاللغة في حياتها الواقعية لا تلفت الانتباه لنفسها، لكن تكشف الحقائق من خلالها عبرة تجربة السؤل والجواب.

ضمن حدث اللغة الذي يترجم كلاما، أراد غادامير أن يصل اللغة بالتفكير، أي أن يجد صلة حميمية بين الكلمة والتفكير والكلام، فلم يعثر على سبيله إلا برجوعه إلى التراث. هذه المرة لم يفلح معه الموروث الإغريقي الذي تورط في تهميش اللغة وتغاضى عنها بما هي كشف للكائن. وقد توضح ذلك من عرضنا لفكرة اللوغس، فتوجه تنقيبه إلى التراث المسيحي، فالفكرة المسيحية عن التجسد incarnation هي من فعلت ذلك من خلال عقيدة التثليث La doctrine de la trinité، فالتجسد مرتبط إرتباطا وثيقا بمشكلة الكلمة التي واجهت الفكر المدرسي الذي حاول أن يعالج العلاقة بين الكلام البشري والفكر، فهو يعتقد بأن الكلمة كانت في البدء كلمة قبل أن يكون الجسد، فحدوث الخلق كان من خلال الكلمة، وسر التجسد فيها هو إرسال الإبن (المسيح). وهنا، إذا أصبحت الكلمة جسدا، فالروح لاتتحقق على نحو تام إلا في التجسد فقط، وهو ما يجعل ارتباط الكلمة بالروح ينأى عن أي فعل تأملي. بمعنى أن الكلمة العقلية الداخلية لا تصاغ بفعل إنعكاسي، فالعقل لا يتوجه نحو تفكيره الخاص

حين يصوغ الكلمة. والحال، أن الكلمة هي نتاج الفكر، عمل العقل الذي يصوغ الكلمة في ذاته عن طريق التفكير في فكرة، ولكنها تظل بخلاف ضمن العالم الذهني كليا. ومما يقصده غادامير هنا، أن الكلمة تنبثق من عملية نشاط ذهني، وليس تجسيدا ذاتيا للتأمل نفسه.

إن جوهر الكلمة / اللغة – فيما يريده غادامير– لا ينبثق من عالم العقل الذي لا يزال خاليا من الفكر، ذلك أن الكلمة لا تعبر عن العقل بقدر ما تعبر عن الشيء المقصود الذي هو نقطة البدء في صياغة الكلمة. كلمة مضمونها الجوهري النشاط الذهني الذي يملأ العقل، ويذهب التفكير إلى البحث عمن يشير إلى الشيء، لا إلى العقل. ومنه، فـ"الكلمة ليست تعبيرا عن العقل، وإنما هي تعنى بـ"الصورة" similitude rei"[(1)]، وما القصد الموجه للشيء المفكر فيه إلا ذلك الموضوع الذي يشكل الصورة الذهنية للكلمة. وبهذا الطرح، يحل إرتباط وثيق في تضافر قوي بين الصورة الذهنية (القصد/ الموضوع) والكلمة، والكلمة لن تختزل إلى علامة على إعتبار ما مثله ذالك اللوغس اليوناني، ولن تحتل مكانا ثانويا في العقل بجانب الصورة الذهنية La species ، ففي الحقيقة، الكلمة هي الحيز الذي تتم فيه المعرفة من منطلق الكلام عن شيء ما المفكر فيه (الصورة الذهنية) على نحو تام بوصفها فتحا كاملا للشيء أو للوجود لا إدراك شاملا، بل إمكانية تكشف تناهي الكائن اللغوي واستمرارية لا محدودة لمشاريعه في التاريخ، فقيمة الكلمة تكمن بوجود وحدة بين اللغة والفكر ذاته الذي تصدر منه، ومن ثم من الطابع غير التأملي الذي تصدر منه، وهي من خلال الجدل الحاصل بين الكلمة الإلهية، إذ تتصف بالوحدة والتعدد الذي يطبع الكلمة البشرية. تبقى الكلمة مرتحلة في صيرورة تعم كل شيء دون أن تتموضع فيه. تعبر

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 450.

وهي بهذا التعبير تدل وتشير إلى كل جهات الوجود، تظهر الموجودات وتخفيها، تنيرها أو تسدل عليها الحجاب. انه الحدث الذي يمنح الإنارة والانفتاح فيظهر الوجود ويتكشف أو يغيب ويتحجب. عطاء لا يمكن تفسيره من حيث أنه يعطي الكلمة وجودها ويرد الموجود إلى أصله، وتصبح الكلمة البشرية بما هي حدث الكلام في علاقة جدلية بين تعدد الكلمات أو وحدة الكلمة. طبيعة تبرز عملية التعبير في صياغة المفهوم المرتبط بموضوع يجري التعبير عنه في كلمات، وهو ما يجعل اللغة "تلعب مع الفكر دورا مراوغا، فهي تضعه في إطار محدود من الكلمات المتناهية، وفي نفس الوقت تفتح المجال للعديد من التساؤلات والدلالات غير المتناهية"[1]. وصياغة هذا الربط بين اللغة والفكر يكون في كلمات تحمل سر التراث، إذ ترتبط به على نحو حميمي، فما حديثنا إلا حديث في التراث أولا مما يجعل اللغة محيطة بالوجود كما يفعل الفهم ذلك.

هكذا، فحقيقة اللغة لا ترى كأداة للتأمل البشري بفعل الذات التي حولت الكلمة إلى علامة تشير إلى الأشياء كوسيلة أو أداة، نقطة بدايتها الفصل بين الشكل والمضمون وهو ما يفعل اللوغس اليوناني الذي جرد ظاهرة اللغة من طابعها كحدث، وأفقدها زمانيتها بدلا من طبيعة الشيء المراد التعبير عنه بما هي مسكن الكائن وجوهر وجوده، فماهيتها القول / الكلام، وليس رمز أو شكل فهي –حسب غادامير– ظاهرة شاملة محيطة كالفهم ذاته. من المستحيل الإلمام بها والنظر إليها في إطلاقيتها، فهي تتصل بالتاريخ كحدث لا يمكن موقعته على نحو نهائي، فهي شأنها شأن الفهم تغمر كل شيء، وتحيط بكل شيء، هي "وسط" وليست أداة أو وسيلة تنقل عالم الأشياء إلى تصرف الذات عبر التسمية.

[1] حسن ماهر عبد المحسن، المرجع السابق، ص 92.

إن كشف اللغة لعالمنا يعرب عن علاقة الإنسان باللّغة والعالم، فالطابع الإنساني للغة يعني الطابع اللغوي للوجود – في– عالم الإنسان. بهذا الربط بين اللغة والعالم يتأتى لنا بلوغ الأفق المؤدي إلى التأسيس اللغوي للتجربة الهرمينوطيقية[1].

لقد أمكن لغادامير أن ينظر إلى اللغة بغاية مختلفة تماما، فإذا كان من سبقوه خاطوا وجهتها فيما تمضي من الذات –عبر العلامة– إلى الشيء المسمى، فإنها بحاجة –في تصوره– أن تمضي إلى الآخر: من الشيء أو الموقف– عبر اللغة– إلى الذات، وفي ذلك رهان تغدو فيه اللغة كائنا عضويا تتكشف أو تتمثل فيه تجربة العالم بما هي تجربة الكائن – في– الوجود، وهو ما يتناسب مع اللغة الطبيعية. لكن في هذه المسألة بالذات، سيعتمد على أراء فيلسوف اللغة "همبولدت" W- Von-Humboldt في بلورة وتخريج موقفه في هذا المقام. يذكر غادامير أن أهمية "همبولدت" في انه بينّ لنا "الرؤية اللغوية هي رؤية العالم، كما أقر بأن فعل الكلام الحي هو جوهر اللغة. على هذا النحو تجاوز دوغماتية المهتمين بقواعد اللغة"[2]. وهو بهذا صوَّب خطأ من كان يعتقد ضمنيا على وجود عالم إنساني دون لغة، وهو ما سيفتح لغادامير باب مسألة أصل اللغة والذي سيكون في الأساس رؤية انثروبولوجية في مسار فلسفته الهرمينوطيقية.

على هذا النحو، سينظر إلى العالم بوصفه عالما يوجد من أجل الإنسان، وليس من أجل أي مخلوق آخر في العالم. غير أن هذا العالم لفظي في طبيعته، والقول بأن اللغة هي في الأصل إنسانية يعني في الوقت نفسه أن وجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي أساسا. وعلى هذا الحال، فاللغة لا تحقق وجودها الفعلي إلا إذا كان العالم

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 467.

(2) Ibid, p 466.

حاضرا فيها، حضورا إنسانيا. ومنه، فإنفتاحنا – كما يبدو – على العالم والتعرف على موجوداته يتم عبر وسيط اللغة التي جعلته يمتلك العالم بما هو كشف لغوي. "إن امتلاك عالم ما يعني امتلاك توجه ما نحوه، ومع ذلك، فإن امتلاك توجه نحو العالم يعني أن المرء يبقي نفسه متحررا تماما مما يواجهه من العالم الذي يقدمه المرء أمام نفسه كما هو فعلا. هذه القدرة تعني في الوقت الواحد نفسه امتلاك عالم وامتلاك لغة"[1]. مفهوم الامتلاك في هذا الصدد يميز علاقة الإنسان بالعالم، بخلاف جميع الكائنات الحية الأخرى، لذلك يقف مفهوم العالم على النقيض لمفهوم البيئة أو الوسط Umwelt.

لقد اعترف غادامير أن مفهوم البيئة أول ما أستخدم كان تطبيقه إنسانيا صرفا، كمفهوم اجتماعي يعبر عن اعتماد الفرد على المجتمع، ليتسع ويشمل جميع الكائنات الأخرى. غير أن الفارق حسب غادامير يسجل للإنسان في امتلاكه عالما، غير أن الكائنات ليست لها العلاقة نفسها بالعالم، إنما هي مطمرة في بيئتها إن صح التعبير.

هذا الامتلاك سببه التحرر من البيئة، وهو ما يتمثل في البناء اللغوي للعالم. إنه ترفع من وطأة العالم المرتطم بنا من خلال حيازة لغة وعالم، وكذا حرية تتعلق بالأسماء التي نمنحها للأشياء كما منح الله آدم سلطة تسمية المخلوقات[2].

بهذا التفكير ارتسمت معالم أنثروبولوجيا فلسفية عند غادامير عندما خصت الدزاين بالنسيج اللغوي في علاقته بالعالم، بتجاوزها الموقف الشكلي الذي يجعل علاقة الإنسان بالعالم حبيسة بيئة مخطط لفظيا.

إن الترفع على البيئة يتمتع منذ الوهلة الأولى بدلالة إنسانية، هذه الدلالة في الأصل لغوية بامتياز، وهو ما لا تتمتع به الحيوانات. وبطبيعة الحال، "الترفع على

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 467.

(2) Ibid, p 468.

البيئة عند الإنسان يعني الترفع إلى "العالم" ذاته، وإلى البيئة الحقة، وهو لا يعني أن يترك مكانه المألوف، إنما يعني أن لديه موقفا منه، أي توجها حرا ومتحفظا، وهو موقف يتحقق باللغة"[1]. وبالتالي نخلص إلى القول بأن الحيوانات لا عالم لها، ولا لغة، لأن من شروط استخدامها إمكانية متحررة ومتغيرة، وهي ما يتناسب مع الإنسان. وما يتردد على لسان البعض على أن للحيوان لغة، فما هي إلا لغة مضللة Per aequivocationen، ناشئة للتواصل. أما الإنسان فكلامه يقدم العالم في لغة، حر منذ البدء في ممارسة قدرته اللغوية بشكل متنوع، "ليس بتنوع اللغات الأجنبية التي يمكن تعلمها، بل ما تنطوي عليه من إمكانات متنوعة لقول الشيء نفسه"[2].

يترتب على علاقة اللغة بالعالم، أنّ اللغة هي الوسيط الذي يظهر به الوجود تكشفا، يحرز فيها الإنسان كينونته كإمكانية لغوية لا طاقة له على إخضاعها لذاتيته، أو أن يحيط بها فهما. "ولما كانت اللغة مصنوعة لتلائم العالم فهي مهيأة للعالم وليس لذاتيتنا، بهذا المعنى (وليس المعنى العلمي) تكون اللغة شيئا موضوعياً"[3].

هذا العالم يكتسي أهمية بالغة بتجربة الكائن لغوياً، وهو ما حمل غادامير إلى أن يقرر أن التجربة اللغوية للعالم هي تجربة "مطلقة" بما هي تعبير عن "العالم – في– ذاته" Le monde en soi، عالم ليس بنسبي تعيش فيه كل رؤية إنسانية متشكلة لغويا، وجود – في– ذاته يكون مقصودا في كل رؤية للعالم، فهو الكل الذي تحيل عليه كل خبرة مخططة لغويا. وما معيار التوسيع المطرد في صورة العالم التي بحوزتنا لا يعطيه لنا "عالم في ذاته" قائم خلف اللغة، وفي الحقيقة، فإمكانية بلوغ الكمال اللانهائي للتجربة الإنسانية بالعالم تعني أننا لا ننجح بتاتا مهما كانت اللغة التي

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 469.

(2) Idem.

(3) مصطفى عادل، المرجع السابق، ص 247.

نستخدمها في رؤية أي شيء سوى جانب من العالم. وعليه، فتجربة العالم اللغوية لا تعني الاقتصار على منظور واحد لتجربتنا السابقة بالعالم وحدودها – حسب غادامير – فهذا لا يعني أن نترك عالمنا وننفيه، لأن الفكر الإنساني المتعلق بالعالم يعود إلى التاريخ محملا بخبارات جديدة، وهو ما يتجاوز جميع الطرق النسبية التي يطرحها الوجود، ذلك أنها تشمل الوجود في ذاته بمجمعه أيا كانت العلاقات التي تظهر فيها دائما. أما تجربتنا اللفظية للعالم فهي تجربة سابقة على كل شيء يميز ويخاطب كشيء موجود. إذن اللغة والعالم يرتبطان بطريقة أساسية، ذلك لا يعني أن العالم يصبح موضوعا للغة، وإنما يكون موضوع المعرفة وعباراتها متضمنين سلفا، وأبداً في أفق عالم اللغة[1].

إن الوجود–في–ذاته، في ألمعيته الفينومينولوجية يتجه إلى دحض الوجود–في–ذاته، في سمته العلموية. لقد نظر غادامير إلى عالم الموضوعات التي يعرفها العالم، والتي يستمد منها موضوعيته الخاصة على أنها عالم من النسبيات التي تحيط بها علاقة اللغة بالعالم، فيه يكتسب مفهوم: الوجود–في–ذاته سمة تحددها الإرادة، فما يوجد في ذاته مستقل عن إرادة الإنسان الخاصة، وما أن يعرف هذا المفهوم: في وجوده–في–ذاته حتى يوضع تحت تصرف الإنسان بحيث يمكنه أن يحسب حسابه، أي أن يستعمله لأغراضه الخاصة. وهذا حال العلم الحديث، فإن ما "موجود–في–ذاته" يتحدد بوصفه معرفة يقينية تتيح لنا السيطرة على الأشياء، خلافا لمفهوم "الوجود–في–ذاته" عند الإغريق الذي يعني التمييز الأنطولوجي بين كيان ما من حيث ماهيته من جهة، وما هو عرضة للتغير من جهة أخرى.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 474.

وعلى هذه القاعدة يحدد المعنى للوجود–في–ذاته، فنموذج العلم الحديث أي المعرفة في العلوم الطبيعية هي معرفة من أجل الهيمنة، ويتبين ذلك بوضوح حين يضع العلم الحديث أهداف للبحث لا تحاول أن تكون مختلفة منهجيا عن نموذج الفيزياء الرياضية. تولد هذه النزعة المركزية الساذجة والقول لغادامير: "انطباعا مفاده أن "عالم الفيزياء" هو العالم الحقيقي الموجود–في–ذاته، والواقع المطلق الذي ترتبط به جميع الكائنات الحية، كل بطريقته الخاصة"[(1)]، وهو ما يتخطى عالم الوجود–في–ذاته بما له علاقة بالدزاين، والذي تسببت به ما تسمى المعرفة كعلم مطلق.

إن المطلق يتناقض مع واقع العلم الحديث، وبالأخص مع فروع العلوم الطبيعية التي تدرس حوادث عينية، فمن المحال أن تتجاوز –كما وضح ذلك كانط– كشيء معطى في الزمان والمكان وكموضوع للتجربة. وفيما يعتقد غادامير ذلك "يوضح المعرفة المتقدمة التي يهدف إليها العلم، فعلم الفيزياء لا يمكن أن ينظر إليه بوصفه الكل الذي يشمل كل موجود"[(2)]، فالوجود–في–ذاته الذي يتجه إليه البحث في الفيزياء وجود ذو علاقة نسبية بالطريقة التي يوضع فيها الوجود موضع بحث.

إن من يتأمل علاقة الإنسان بالعالم في شموليتها كما تعبر عنها اللغة، حالة مختلفة تماما من وجهة نظر غادامير، فالعالم الذي يتكشف في اللغة ليس موجودا في ذاته بالمعنى الذي أراده العلم الحديث، وليس نسبيا بنفس المعنى الذي يكون فيه موضوع العلوم الطبيعية كما تم توضيحه، ولا يمكن أن يعطى في التجربة ككل شامل. في حين العالم القائم في تجربة لغوية حية ليس في علاقة نسبية كما هو حال فرد عضو في جماعة لغوية، لأنه يتعذر أن توجد زاوية نظر خارج تجربة العالم المشكل لغويا

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 476.

(2) Idem.

يمكنه بهذه الطريقة أن يصبح موضوعا. والعلم الحديث لا يوفر هذه الزاوية من النظر، أي كليانية ما موجود ليس موضوعا[1].

ومما لا شك فيه، أن المسافة التي تضمنها علاقة لغوية بالعالم لا تنتج الموضوعية ذاتها التي تحققها العلوم الطبيعية عبر إزالة العناصر الذاتية من العمليات الإدراكية، ومع ذلك إنجازاتها أصيلة من حيث أنها لا تحدث آليا، ميكانيكيا، فالتعبير عن التجربة في كلمات يساعدنا على التواصل معها، ومن ثم يمكن معالجتها، وهو ما يختلف عن معالجة العلم الذي يشيئها ويجعلها في خدمة أي غرض كان. ويتخذ في ذلك هيدغر موقفا، عند ما بين أن مفهوم "الحضور" هو شكل ناقص للوجود على خلفية الميتافيزيقا الكلاسيكية، واستمراريتها في العلم الحديث، في المفهوم الجديد للذاتية.

لقد عبرت الميتافيزيقا الكلاسيكية ككل عن انطولوجيا لما هو حاضر أمامنا، وهو ما يقوم به العلم الحديث وهو يجهل نفسه أنه وريثا لذلك، فتأسيسه لما هو حاضر أمامنا يبرز في تجربة ما يسمى بالعلوم التجريبية[2]. ومنطلق تجربتنا في العالم الناشئ لغويا لا يعبر عن تجربة الحضور تلك، حضور يمكن حسابه وقياسه، وإنما عن تجربة غياب لتعدد عوالم ودلالات لا تنقضي داخل التراث الذي يحمل في تجربة اللغة ذاتها بما هي تجربة إنسانية للعالم عامة. وهو ما تسعى إليه في مقاربة التجربة الهرمينوطيقية تنبذ كل معنى للثبات المرتبطة بالذاتية، أو سلطة دوغمائية إيديولوجية تقتل روح التغيير (الإبداع) أو تستنزف مقدرات الفهم في الوجود. وعلى هذا المسار، فبنية التجربة الهرمينوطيقية تتناقض كليا مع فكرة المنهج العلمية فهي تعتمد بذاتها على طبيعة اللغة كحدث والذي يمثل فعلنا الذي نمارسه على الشيء بل هو فعل الشيء

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 477.

(2) Ibid, p 480.

نفسه، أي إن صح القول حرفيا، اللغة تتكلمنا بدلا مما نتكلمها، فالنص يتحدث عن نفسه أكثر من أن يتحدث في مؤلفه، ويعني ذلك أن شكل الحدث الهرمينوطيقي ليس لغة كلغة في القواعد والنحو والمفردات، فما يشكلها يكمن في بلوغ اللغة في التراث: حدث هو تملك وتأويل في آن[1].

والحقيقة أن التجربة الهرمينوطيقية هي تجربة لغوية، طبيعتها في حوار بين تراث ومؤوله ضمن سياق الحدث نفسه، فلا عقل المؤول يتحكم في ما توصل إليه كلمة التراث، ولا بإمكان الإنسان أن يصف على نحو ملائم ما يحدث هنا بوصفه معرفة متقدمة لما هو موجود، لذلك فالمؤول ليس عارفا عن موضوعه بوسائل منهجية، بقدر معرفته الموقف الفعلي وهو ما عني به حقيقة، موقف يكون منطلقا هرمينوطيقيا في جدل السؤال الذي يدرك في حدث الانتماء فيما يخص تجربتنا التأويلية.

إن "موضوع" المؤول هو مضمون التراث وما دامت اللغة تعبر عن تجربتنا في العالم – تبقى تتشكل باستمرار وتتطور، فهي متناهية، وهو ما ينعكس على تناهي تجربتنا التاريخية – فالتراث يتجدد التعبير عنه في اللغة باضطراد، إذ الموقف الذي ينشأ كحدث لم يوجد من قبل، وهو يوجد في الحاضر من الآن فصاعدا.

كما لاحظنا، لقاء الموروث في هيئة نص منقول عبر الزمن، وبين أفق المؤول يتم عبر وسيط اللغة. هذا اللقاء أو التقابل هو من يحدد مفهوم الانتماء، فالإنسان ينتمي إلى زمن ومكان معينين في التاريخ، فهو ينتمي وينتسب إليهما من حيث أنه فاعل فيهما، كذلك اللغة يشارك فيها لا نسيطر عليها بقدر ما نذعن لمقتضياتها، بمقتضى الموقف الذي نتمثل له، فهي مع ذلك ليست فضاء مطبقا بل مفتوح على الوجود قدر انفتاح الإنسان على التراث.

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 489.

ولا غرو، أن ظاهرة الانتماء هذه ذات أهمية كبرى في التجربة الهرمينوطيقية لدى غادامير، فانتمائنا للغة وانتماء النص إلينا في الوقت نفسه يغدو انبثاقا في أفق مشترك أمرا ممكنا، انصهار آفاق تتجلى فيه حقيقة التجربة التأويلية كحدث في فاعلية نشاط تاريخ التجربة الإنسانية في العالم.

انتماء يضعه غادامير في مسألة السمع Hören في إصرار منه أن البعد العميق الذي يصل منه التراث إلى الناس هو دائما من السمع حتى قبل اختراع الكتابة. والحقيقة في ذلك أن تجربة السماع هي من نقلت أساطير وخرفات الشعوب القديمة. إنه أهم من الحواس الأخرى، حتى من البصر الذي يستخدمه العلم الحديث، فليس هناك شيء غير متاح للسمع من خلال وسيط اللغة، في حين ليست للحواس الأخرى مشاركة مباشرة في كلية الظاهرة الهرمينوطيقية. عبر السمع يجد الإصغاء طريقه إلى "اللوغس"، إلى العالم الذي تنتمي إليه. بهذا التحديد داخل التجربة الهرمينوطيقية سيتخذ الانتماء مفهوما جديدا صاغه غادامير: "فالانتماء يحدث بمخاطبة التراث إيانا [...] يجب أن يصغي (الإنسان) إلى ما يصله منه، فحقيقة التراث تشبه الحاضر بانفتاحه المباشر على الحواس"[(1)]. تراث يقدم نفسه لنا في عالم الحياة المشتركة، فيشمل كل ما يمكن أن يبلغه التفاهم أو الاتفاق في تواصل الكائنات اللغوية التي تتجسد حقيقتها في الحوار فقط، فإذا كان غادامير قد عالج مشكل اللغة من منظور فينومينولوجي، فغايته –في ما نعتقد– نقد للمنهج في منطلقه الموضوعاتي، فإنه مع مفهوم الحوار سيكون في بعده الأنطولوجي والأنثروبولوجي كشفا لا تحجبا لقضية الحقيقة الكائنة عبر تواصل الموجودات الجديرة بالفهم لغويا.

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 488.

يغدو الحوار في هرمينوطيقا غادامير ناطقا حصريا لتجربة الكائن اللغوية والتي تظهر في التفاهم. لكن هذه الحقيقة يجب ألا تفهم كما لو أنها الغرض من اللغة، أو نسلم بها كغاية قصوى للتجربة اللغوية في العالم. ومع ذلك، فالتفاهم ليس أمرا هينا فعله بإقامة العلامات التي من خلالها أرسل إرادتي إلى الآخرين، فهو بحد ذاته لا يحتاج إلى طريقة أو أداة بمعنى الكلمة، لأنه عملية في الحياة يحقق فيها مجتمع ما حياته واقعيا، بمعنى مسار حي لاجتماع إنساني يمارس فيه الحوار مع الأخذ بعين الاعتبار أن التفاهم في اللغة الإنسانية نمط حياة خاصة وفريدة مادام "العالم" يتكشف في التواصل اللغوي. وهو ما يجعلنا نختلف عن التفاهم الذي تشيعه مجتمعات الحيوان فيما بينها. إذن، فالتفاهم فهم باللغة وفي اللغة ضمن عالم يخلقه تواصلنا اللغوي بوصفه الأرضية المشتركة بين الكائنات اللغوية، والتي يقوم الفهم عليها من خلال الحوار والتفاهم[1].

إن أنظمة التواصل التي أبدعها الإنسان خارج تجربته الحية وأقصد بها المبتكرة في سياق العلم الحديث مثل أنظمة الرموز الرياضية ليس لها أساس في المجتمع الإنساني، إذ تفرض اتفاقا مسبقا. هذا الاتفاق هو ما يتم فيه تدشين لغة اصطناعية وعلى هذا الحال، فالاتفاق ليس الطبيعة النموذجية للغة، فهو في حقيقته اتفاق بصدد وسيلة أو نظام علامات، وبالتالي يتعذر وجود أي حوار. أمّا في حالة الترجمة فإمكانية التواصل تحرز تقدما تتخطى الحدود القائمة بين لغاتنا، لكن بشرط التمكن من اللغة الأجنبية مسبقا لحدوث التفاهم بين متحدثين، أي أن كل محادثة تفرض مسبقا بين المتكلمين للغة نفسها بجعل نفسيهما مفهومين عبر اللغة بالحديث معاً. بهذه الطريقة، فالمحادثة هي عملية تفاهم ينفتح فيها كل طرف على الآخر، ويقبل حقا بوجهة نظره

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 470, 471.

كوجهة نظر صحيحة، ويحول نفسه إلى الآخر، إلى المدى الذي لا يفهم فيه فردية هذا الآخر الخاصة.

وهكذا من المشروع تماما الحديث عن محادثة هرمينوطيقية تجد لغة مشتركة بغية أداء التفاهم، والذي يتزامن بالأحرى مع فعل الفهم نفسه لبلوغ التوافق والاتفاق، ويحدث بذلك التواصل بين طرفي المحادثة مثلما يحدث بين شخصين، بمعنى أنه أكثر من مجرد توافق فالنص يقدم الموضوع في اللغة، ولكن فعل ذلك في الأساس إنجاز للمؤول ولكليهما نصيب فيه[1]. وهو ما يصدق أيضا على التراث الذي نرجو فهمه مما يفتح طرفا واحدا في المحادثة الهرمينوطيقية، فالنص يتكلم من خلال الآخر فقط، أي المؤول، ومن خلال هذا الأخير يجد موضوع النص الذي يتكلم نفسه تعبيرا متحولا عبر الفهم، موضوع مشترك يربط طرفين اثنين، النص والمؤول بعضهما بعض. عندما يترجم مترجم ما محادثة، بوسعه أن يجعل الفهم المتبادل أو قل التفاهم والتوافق ممكنا إذا شارك في الموضوع قيد المناقشة، وكذلك الأمر سيان في العلاقة بنص ما، إذ لا مفر من أن يشارك المؤول في معناه. هذه المشاركة هي ما تبني مفهوم الحوار بين الأنا والآخر، بين المؤول والتراث، في أفق اللّحظة الراهنة.

كل حوار يستمر إلى حوار آخر، وكل نهاية لحوار تكون بمثابة منظور جديد له، إنّه جدل السؤال والإجابة الذي يكون فيه كل سؤال في حد ذاته إجابة تفهم بدورها سؤالا جديدا. وهكذا عملية السؤال والإجابة تشير إلى البنية الأساسية للتواصل الإنساني، أي التكوين الأساسي للحوار. إنها الظاهرة المحورية للفهم الإنساني.

قد يفهم من الجدل هنا سوى فن إدارة محادثة ما، لاسيما كشف الأخطاء في آراء المرء من خلال عملية طرح الأسئلة دون كلل أو ملل. هذا التوصيف يكون سلبيا

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 410.

وفقا لغادامير، فهو ليس فن القدرة على الانتصار في كل مناقشة باعتبار فن طرح الأسئلة. لكن قد يكون طرحا قادرا على الاستمرار الذي يستلزم الاحتفاظ بتوجه نحو الانفتاح، ويعني ذلك أن السلبية الجدلية بأسرها إشارة إلى ما هو صحيح بانهيار جميع الافتراضات الهشة[1]. ويعني الانفتاح، الرغبة الصادقة في المعرفة واكتساب لرؤية جديدة أكثر مما يعني الانشغال بتأكيد وجهة نظر وبأننا دائما على حق.

إنّ المحاور الذي يعتقد أنه يعرف أفضل لا يستطيع – فيما يرى غادامير – أن يسأل السؤال الصحيح، فالقدرة على طرح السؤال تتطلب معرفة أنّ المرء لا يعرف، كما أن الانفتاح على الآخر يتضمن التسليم بأننا ينبغي أن نقبل بعض الأشياء التي هي في ضدنا على الرغم من أنه لا توجد سلطة تفرض علينا ذلك.

ويتجاوز غادامير الحوار التقليدي، والذي يحدث عادة في الممارسات اليومية بين البشر، فيؤكد على أن "الجدل" لا يتحقق في محاولة اكتشاف القصور فيما يقال، أي اكتشاف نقطة ضعف الآخر المحاور لنا، وإنما استحضار قوة الحقيقة. إنه ليس فن المحادثة الذي بإمكانه أن يضع حالة قوية من خلال إظهار قصور حالة أخرى يتبناها شخص آخر، لكنه فن التفكير الذي يكون قادرا على تقوية ما يقال بالرجوع إلى الموضوع (النص).

وتتبدى هنا السمة الإيجابية للحوار لدى غادامير حيث يترفع المحاور عن محاولة إثبات وجوده عن طريق هدم الآخر، والتركيز على أوجه القصور والضعف في كلامه وأفكاره، وبذلك تتجلى الحقيقة كحالة أنطولوجية متخلصة ومتجاوزة لكل التناقضات التي يمكن أن تحملها الأطراف المتحاورة. ويعني ذلك التخلص من الشكل التقليدي للحوار حيث يحمل كل طرف رأياً للحوار معارضا للآخر، والذي يعتقد أنه

---

(1) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, p 489, 490.

الصواب والأصح. ويظل مصرا على ذلك، حتى أنه في غمرة هذا الاعتقاد قد لا يهتم بإثبات صدق رأيه قدر اهتمامه بهدم الرأي الآخر، الأمر الذي يجعلنا إزاء حالة ازدواجية عقيمة طرفاها: فكر متهدم، وآخر ينقصه اكتمال البناء.[1]

إنّ الحقيقة التي ينشدها الحوار، كائنة في فاعليه اللغويين، يحملها أحد الطرفين في المحادثة / المناقشة، داخل بنية الجدل التي تسمح لها بالتكشف عبر طرح الأسئلة من أحد الطرفين.

والحقيقة هنا، ليست موجودة في عالم مفارق لتجربتنا الإنسانية كما يظنها أفلاطون، وإنما لها وجود واقعي أنطولوجي يحملها التراث في نص مكتوب أو تحفظها ذاكرة إنسان، فهي لا تحتاج إلى من يغيبها أو يطمسها، بقدر ما تحتاج يد العون لإخراجها من غياهب المجهول، وطيات الغياب، ولا يحصل ذلك إلا عبر مقاربة حميمية يقودها فن الجدل في طرح الأسئلة.

لقد استطاع غادامير في مشروعه الهرمينوطيقي أن يبعث فن الجدل من جديد، ليؤسس إيطيقا الحوار والتفاهم، وكأني بها هرمينوطيقا اجتماعية تسهم في إيجاد علاقة بين التقليد القديم والآخر الجديد من أجل التعايش وقبول الآخر، كما هو الحوار بين الأجيال، بين الأديان، بين الثقافات ... إلخ. حوار يقيم فيه الإنسان عبر وسيط اللغة بما هي تجربة الكائن في العالم، يفتح به انتماءات مشتركة لا يقدم نفسه بديلا عن العالم، لكنه يشارك في الفعل الاجتماعي والثقافي، يبذل جهدا في الانتشار لتجاوز أي شكل من أشكال الاغتراب والاستيلاب، في زمن يشيع فيه حديث النهايات، نهاية الفلسفة، موت الإنسان، ومن قبل موت الإله.

[1] حسن ماهر عبد المحسن، المرجع السابق، ص 97.

حوار يسعى به غادامير –كمشروع فلسفي– إلى استعادة الإنسان بما هو إنسان، إنسان مسكنه اللغة. لا مكان له بدونها، ولا إمكانية لها في وجود غيره،لا إنسان الرقم أو المفترض، أو إنسان العولمة المستنسخ العابر أثيريا، والذي يعد امتدادا للعقل الأداتي.

الفصل الثالث

راهنية الهرمينوطيقا في العلوم الإنسانية

المبحث الأول : البنيوية : محاولة في اغتيال الفهم الذاتي .

المبحث الثاني : هابرماس : نقد هرمينوطيقا التقاليد .

المبحث الثالث : غادامير في العصر

المبحث الأول: البنيوية: محاولة في اغتيال الفهم الذاتي.

تمثل البنيوية أحد أهم نماذج الفكر الغربي المعاصر، انبثقت بشكل جـــدي فـــي أوساط مجتمع المثقفين الفرنسيين بالنصف الثاني من القرن الماضـــي. ركنـــت– فـــي البدء– تطبيقاتها إلى الخطاب العلمي، شملت الأنتروبولوجيا والعلوم الإنسانية عمومـــا، لتمتد بعد ذلك إلى الفلسفة كطرح إبستيمولوجي يطمح إلى "ثقافة جديدة" متحررة من كل فعالية مؤسسة. مع العلم أننا نجد أصولها الأولى تكونت في مجـــال المـــنهج اللغـــوي الحديث من "دروس في اللسانيات العامة" عن كتاب العالم الألسني السويسري: "فرديناند ديسوسير".

والبنيوية كمذهب لم تأتي لتجسر الفراغ الفكري بعد عبثيـــة ورتابـــة المفـــاهيم الوجودية في الساحة الثقافية الفرنسية آنذاك فحسب، وإنما كرد فعل ثوري ضد فلسفات الذات والكوجيتو التي أصرت على انخراط الإنسان في البراكســـيس، وبـــذلك أدارت البنيوية ظهرها كلية عن عالم "المعيش" Le monde vécu، كخطـــوة منهـــا لتفســـير الواقع Le réel انطلاقا من تنحية الوعي أو الذات، وإعادة إدماجها في نسق موضوعي بعد تطهيرها من شوائب محمولاتها الأنطولوجية والإيديولوجية.

ومن هنا، فهي ترفض "الأنا" Le jeu بوصفه موضوعا أصيلا للمعرفة، وبالتالي ترغب عن التوجهات الفلسفية التي انتهى إليها الفكر الإنساني، والذي تعلـــق طـــويلا بالذات باعتبارها محور التأمل الفلسفي، وباتت في النهاية تتعقب الوعي "العدو الخفـــي" في جميع المجالات التي يحتمل فيها وجوده، وهي بهذا تتوجه على النقيض نحو الحقيقة الغامضة، وراء البنيات اللاشعورية المعتملة والفاعلة في الأعماق. إنها تغـــرد خـــارج السرب، في حركة مضادة للفينومينولوجيا والأنطولوجيا وعلى التيارات الأخرى التـــي تعد من شاكلتها، خاصة فيما تعلق الأمر بالهيرمينوطيقا التي تـــرى أن فـــن التأويـــل

المتجذر في الفهم يمثل تجليا لحقيقة الكائن وهو ما ترفضه البنيوية جملة وتفصيلا بدعوى أن الإنسان لم يعد المرجع الأساس للحقيقة، ولا المنتج الشامل للمعنى في مجرى التحولات والتغيرات التي تعرفها الحياة والأحداث.

تقف البنيوية على النقيض من التأويل الفينومينولوجي في طابعه الأنطولوجي ومن العلوم الهرمينوطيقية بشكل عام، إذ تقصي الذات في عملية الفهم الذي تتخذه العلوم الإنسانية، فهم ذاتي يقتضي التفكير والتأمل بوصفه انعكاسا لمعرفة الذات التكرارية والواعية لانجازاتها التي لا تنفك عن التجدد في الديمومة الزمانية. "فهم يعني العثور على المكونات، والشكل السابق، والمصادر، ومعنى التطور"[(1)]، وهو ما ترفضه البنيوية كلية. فحوى ذلك أن هذا الشكل من التفكير الذي تمارسه العلوم الهرمينوطيقية، أي العلوم الإنسانية التي تتمفصل حول ظاهرة الفهم وتتأصل في الزمانية، إنما يمثل أحد نماذج النزعة التاريخية Historisisme التي ترى في الإنسان مجرد تجل تاريخي قبل أي شيء آخر، بل تتمادى إلى أبعد من ذلك عندما تجعل من التاريخ الإنساني عبارة عن تراكم لمعارف ومكتسبات (التراث) لا رابط منطقي بينهما، ولا تعليل لوجودها ولخصائص هذا الوجود.

من هنا كانت الأنثروبولوجيا البنيوية مع "كلود ليفي ستروس" Claude Lévi- Strauss نقدا لسيرورة التاريخ وكمجال لفعاليات الإنسان وأهدافه وتطلعاته. قوضت التاريخ ومفهومه، ونفت كل دلالة تضفيها الذات عليه أو تصنعه، فهو "...لا يرتبط (التاريخ) بالإنسان ولا بأي موضوع كان [...] ويجب رفض معادلة مفهوم التاريخ ومفهوم البشرية، تلك المعادلة التي تفرض من أجل هدف معين يتمثل

(1) ريكور بول، صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 64.

في اعتبار التاريخ ملاذا أخيرا لنزعة إنسية متعالية"[1] مركزها الأنا. ويمكن أن نلخص موقفها من التاريخ في العبارات التالية: "إن المنهج البنيوي الذي اعتمده ليفي ستروس، ونمط المعقولية الذي يفضي إليه، يتأسسان على العلاقات المتآنية، فهو بالتـــالي يعمـــل على إقصاء مفهوم الزمان، أو على إلغاءه تماما. وينتقص من قيمة التـــاريخ، ويرجـــع التطور والتقدم إلى مجرد إحساس ذاتي بالاستمرارية والتعاقب، يستشعره أفراد يقعون فريسة لوهم الاتصال التاريخي ولميثولوجيا الماضي"[2]. على العموم هي رافضة لمبدأ التطور والتغيير الزمني (Diachronie)، وكل غائية للفهم، وتكتفـــي بوجهـــة النظـــر التعاصرية (Synchronie)، أي التنظيم البنيوي يستبعد دور الفاعل في التاريخ، فـــي مسعى لإقامة مسافة، وتحقيق الموضوعية "بعزل المعادلة الشخصية للباحث عن بنيـــة المؤسسة، والأسطورة والعشيرة"[3]، تجرده من الأهلية بوصفه فكرا متـــأملا، وتؤهلـــه ليكون محل انشغال البنيات والأنساق المغلقة داخـــل الإنتظامـــات ولحظـــة العلاقـــات المتزامنة لا التعاقبية، فهي بهذا تنتمي إلى العلم وليست مذهبا فلسفيا على حد قول بول ريكور. تبحث عن الوحدة والثبات وسط تغير الظواهر وتعالقها، تتحكم فيها الإكراهات الذهنية بكيفية مسبقة من خلال معرفة الصيغ العقلية الكليـــة الكامنـــة وراء الظـــواهر المتعاقبة، مما يجعل مجهودات ليفي ستروس تنصب في العمل على اكتشـــاف البنـــى العقلية هذه المستترة بحيث لا يمكن مقارنتها بالنماذج التـــي تـــوفرت ســـابقا، والتـــي احتكمت إلى الذات. إنها تكشف أن وراء الأشياء وحدة وترابطا لا يمكن أن يظهرهمـــا مجرد وصف الوقائع المعروضة في "المعيش" أمام أنظار المعرفة المشتتة ظاهريا، بل

---

(1) Lévi- Strauss Claude, La pensée sauvage, édition Plon, Paris, 1962, p 347.

(2) الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (بدون تاريخ)، ص 100.

(3) ريكور بول، صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 62.

نظام كامن وراء وهم الحرية يوجد في العقل البشري كما يوجد أيضا في عالم الأشياء لأن القوانين التي تحكم العالم هي نفسها التي تحكم الفكر.

لقد عمل ليفي ستروس على الفكر الأسطوري بإستراتيجية مفارقـــة لمســـتوى الاستنباط القبلي الميتافيزيقي، فأبحاثه تقع على مستوى المحسوس، فالفكر البدائي كمـــا يدعي فكر تصنيفي Classificatrice يستخدم مقولات تجريبية ترمز في أذهان البشـــر إلى عادات الأكل من "النيئ" إلى "المطبوخ"، وعادات الاجتمـــاع مـــن "العـــري" إلـــى "اللباس"، وهي لحظة الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافـــة. وإن انتهـــت لحظـــة الانتقال في ظهور الفكر الرمزي عند الإنسان بصفة عامة إلا أن ليفي ستروس ما لبث أن تراجع بحثا عن الموضوعية العلمية إلى تفسير يختزل الثقافة ويردهـــا كليـــا إلـــى الطبيعة، "إلى إعادة إدماج الثقافة في الطبيعة، وفي النهاية الحياة في مجموع شـــروطها الفيزيائية والكيميائية"[(1)]. وهذا ما تطمح البنيوية إلى تحقيقه من خلال تفسير ينشد الدقة والتبسيط بعيدا عن صخب التأويلات، نموذجها التعبير الكمي الرياضي، وبذلك تقتـــرح على العلوم الإنسانية نموذجا ابستيمولوجيا هو من التماسك والقـــوة، بحيـــث لا يمكـــن مقارنته بنموذج "الفهم" الذي توفرت عليه سابقا. إنه أكثر ضمانا فـــي الوصـــول إلـــى أنساق عقلية عامة.

حاولت الهرمينوطيقا الرومانسية أن تفهم الإنسان من وراء الثقافة التي تشـــكله، والتي أدت في نهاية المطاف إلى ظهور العلوم الإنسانية، إذ تدرس فعاليات هذا الكائن. بيد أن البنيوية في نموذج انثروبولوجيا "ستروس" فترى: "من أجل إدراك الواقع، يجب التخلي قبل كل شيء عن المعاش"، إنها تنزع بشكل واضح فـــي دراســـتها للظـــواهر الإنسانية (الثقافية) إلى التجريد باستبدال مضامينها الأنطولوجية بنماذج صورية، تختزل

(1) Lévi- Strauss Claude, Op.Cit, p 327.

كل ذلك في بنيات ذات طابع آلي[1]، وهو ما يتجه إلى نفي خصوصية هذا الكائن الذي يراد به أي الإنسان، أن يدمج في الطبيعة، بإرجاعه إلى العناصر الأولى، فـــ"الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس هو تكوين الإنسان، بل حله وتفكيكــه"[2]، فـــي أطروحــة تطابق بين قوانين الفكر وقوانين العالم، بين البنيات العقلية والبنيات المحايثة للتجربــة. قوانين هي نفسها التي تسري على الواقع الفيزيائي وكذلك على الواقــع الاجتمــاعي. شكل يعبر عن المادية الذي يتوافق مع التوجهات الحاليــة للمعرفــة العلميــة، يفــرغ الظاهرة الإنسانية من محتواها ومحمولاتها ليجعلها نشاطا لا واع، أي اللاشعور الــذي ينحل بدوره في قوانين الطبيعة البيولوجية واللازمنية.

من هذا المنظور يمثل اللاشعور البنيوي قاسما مشتركا بين جميع عقول البشرية وكامنا في كل ثقافة وكل لغة. ولا نبالغ إذا قلنا أن ليفي ستروس يرقى باللاشعور إلـــى مستوى أقنوم أنطولوجي، لا يتردد أن يفسر بواسطته جميع مظاهر الوجود، بل يجعله حامل لواء الفكر المادي المعاصر.

إن النشاط اللاواعي الذي تقوم عليه بنيوية "ستروس" تفتــرض صــيغا علـــى مضامين الحياة الإنسانية: "... فيكفينا عندئذ أن ندرك البنية اللاشعورية الكامنــة وراء كل مؤسسة، وكل عرف [...] لكي نحصل على مبدأ عام للتفسير يصدق على مؤسسات أخرى..."[3]. تحليل يخترق مظاهر التعدد والتنوع في الثقافة البشرية التي تعتقد أنهــا متجددة وغير متوقعة لترسو على أشكال ممكنة تنتج عن مجموعة ثابتة ومحـــددة مـــن التحويلات والتأليفات البنيوية الصادرة من اللاشعور نفسه لعقل بشري ثابــت الهويــة

(1) الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 114.
(2) Lévi- Strauss Claude, Op.Cit, p 326.
(3) Ibid, p 28.

دوما ومتساو وعند الجميع كليا، فلا يمكن أن تظهر على مستوى الوقـــائع الملاحظـــة، لأنها توجد على مستوى البنية العميقة التي ترتد في النهاية إلى الطبيعة.

هذه المعقولية التي يتطلع إليها "ستروس" في بنيويته الخاصة، تأخذ بشكل عـــام بنموذج اللغة الحديثة كمنهج مثالي صاغته اللسانيات البنيوية (فردينانـــد ديسوســـير)، فتكونت فرضية أصبحت تهمين على أبحاثه تؤسس لواقع لغوي مغلق يكتسح مظـــاهر الحياة الإنسانية، لسان قوله: نظام الثقافة يماثل نظام اللغـــة كأنســـاق مـــن العلامـــات والرموز داخل الحياة الاجتماعية. هذه الترتيبات والتنظيمات القائمة في النسق ســـتبدل علم اللغة بذاته، بانفصام العلاقة بين اللغة والواقع الخارجي (علم اللغة يعرف العلامـــة اللغوية بأنها علاقة بين الدال والمدلول أو بين التصور والصورة السمعية، دون إحالـــة إلى الخارج)، أو كما سيراها ريكور في أن "اللغة تكون منفصلة عن المتكلم"[(1)]، وهـــو ما يجعل من الأنظمة اللغوية مغلقة ومكتملة، تنطوي ضمنا على جميع العلاقات الممكنة في داخلها وبالتالي لا علاقة لها بالخارج اللغوي، إلا بما تعلـــق بالتحليـــل الصـــوتي والدلالي. وبذلك وسمت البنيوية اللغة كما الثقافة كوحدة تشير إلى داخل هـــذا العـــالم نفسه، ولم تعد تتعامل بوصفها تعبر عن البراكسيس الحياتي، أو توسطا بـــين العقـــول والأشياء، بل صارت نظاما مكتفيا بذاته ذا علاقات داخلية فقط. بمعنى أكثر وضـــوحا أصبحت اللغة في وساطة بين علامات وعلامات. وعند هذه النقطة بالضـــبط تختفـــي وظيفة اللغة باعتبارها تكشفا لحدث الفهم ذاته المتشكل عبرها، كواقعة في الكلام.

هذا الوضع الجديد الذي سمح بـــ" وضع الحادثة بين قوسين لصالح النسق..."[(2)] شجع التوسع المقصود للمنهج البنيوي، وأعني به خارج علم اللغة، وكان له أثر علـــى

---

(1) ريكور بول، صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 64.

(2) ريكور بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب، 2006، ص 26.

أفول الذات المتكلمة، "والذي هو ناتج عن التحديد المتبادل للسلسلة الصوتية للدال والسلسلة التصورية للمدلول. والمهم في هذا التحديد المتبادل ليست هي الكلمة، منظور إليها بأفرادها، ولكنه الإنزياحات الإختلافية، إذ إن الاختلاف بين الصوت والمعنى وعلاقات هذا بذاك، هي التي تشكل النسق اللغوي"[1]. من هنا كان التمييز العميق بين اللغة بوصفها لسانا Langage، واللغة بوصفها كلاما Parole على نحو تمهيدي فصل بين لسانيات مطبقة على أنظمة تعبر عن البعد التزامني، وبين لسانيات كواقعة أو حدث فعلي في الزمن التتابعي، بين أنظمة تبقى ووقائع تختفي وتمضي في التاريخ.

انسحاب اللغة الحديثة إلى قوانينها الداخلية، إلى اللسان في بنيته الصوتية سيكون له دور رائد لفرع معرفي هي الفنولوجيا (علم الأصوات) التي "تنتقل من دراسة الظواهر اللسانية الواعية إلى بناها التحتية غير الواعية"[2]، من حيث أنها ترفض – علم الأصوات– التعامل مع الكلمات بوصفها كينونات مستقلة أو بالأحرى ترضى بالجملة بوصفها العلامة المعجمية غير القابلة للتجزئة، ثقل معقوليتها يقع في جانب الآنية، والتي تمثل الزمن المخفي للرموز في أنساق التواصل سواء عبر اللغة أم خلال الظواهر الاجتماعية والثقافية. تواصل يتم بواسطة الرمز، في تقارب بين اللسانيات والأنثروبولوجا البنيوية كما يطبقها "ستروس" على أنظمة القرابة، والفكر الأسطوري، والفكر المتوحش. وهو ما يضفي على علم اللغة العام محتوى تجريبي يندرج في علم آخر أشمل من الفنولوجيا هي السميولوجيا التي تمثل نموذجا لنسق العلامات في وظيفة داخل الحياة الاجتماعية.

---

(1) ريكور بول، صراع التأويلات، المرجع السابق، ص 64.
(2) نفس المرجع، ص 67.

إن الوجود المادي في نظام العلامات يجعل من اللغة علمـــا يهـــتم بـــالخواص الشكلية في مقابل الخواص الجوهرية التي تهتم بها الهرمينوطيقا كوسط نعـــيش فيـــه ونتنفس من خلاله، في تفاعل لغوي يدعى محادثة، في تبادل للكلمات يصـــبح الشـــيء أكثر حضورا عندما يرتبط بهذه الطريقة. أما الشكل الذي تتناوله الأنظمة السيميائية في أنظمتها "المغلقة" والنهائية، تختزل الذات الفاعلة والمتناهية في الزمن في موقف رافض وجازم لفكرة الحرية في الكلام "فاللغة كلها توجد بالقوة وبكيفية مسبقة، وقبل أي نطـــق أو تعبير"[1]. بهذا المعنى تتصدى البنيوية لفكرة الإبداع والابتكار الخاص بحدث اللغـــة التي تتصل بالكلام كعملية خلاقة. وأضحى بذلك الكلام في هذا الظرف لا يعبـــر عـــن كينونته في العلاقة بين اللغة والواقع الخارجي، أي بين العلامة والشـــيء، بـــل علـــى النقيض، حدد الكلام برانيا بمقتضى شكله المورفولوجي عبـــر الصـــوت أو الإيمـــاءة كوسيط مادي يتمثله الدال، والقيمة الاختلافية في النظام المعجمي وهو المدلول. "وكون الدال والمدلول يسمحان بنوعين من التحليل- التحليل الصوتي فـــي الحالـــة الأولـــى، والتحليل الدلالي في الحالة الثانية- ولكنهما معا يشكلان العلامة"[2] في وحدة أي نظـــام سميائي.

إن التحليل البنيوي للغة ينكر صراحة أن يكون لكلام الإنسان مضمونا أو فحوى يرمي إلى الإفصاح عن مقصد، بمعنى أن النموذج اللساني البنيوي عندما تبنى إقصاء الذات تجاهل أي مغزى لفعاليات الأنا المنوط بالمعنى القائم على فهم الكـــائن لعالمـــه وتاريخه وللأشياء، فما المعنى سوى أثر على السطح، وما يخترقنا في العمق حســـب

---

(1) نقلا عن: الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 113.
(2) ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، المرجع السابق، ص 30.

"ستروس" هو النسق. المعنى قابل للرد والاختزال من حيث أن خلف كل معنى يقوم لا معنى، وعليه فالدلالة هي دائما سطحية وظاهرية، ولا تحيلنا إلى ما يقال أو يحدس.

وتباعا على غرار تفكيك اللسانيات اللغة إلى وحدات صـوتية لا دلالـة لهـا، فالبنيوية هي أيضا تقوم بتفكيك المعنى واختزاله في مجموعة من العناصـر المجـردة والصورية لا صلة لها بالمضمون الحي للكائن[1]، خلافا لمـا يـوحي إليـه الـوعي الهرمينوطيقي (غادامير) الذي أنشأ علاقة المعنى بالكينونة، من حيث أن اللغة تكون ما تعنيه، فنظرية التأويل تضع النص في سياق المعنى الذي يقدمه المـؤول، باعتبـار أن الكلمة التأويلية هي كلمة المؤول، في حين البنيوية تأخذ بلغة النص المؤول ومعجمـه، وترى فيه متضمنا لمعناه داخليا، وذلك أن شكله اللساني (بنيته اللغوية) يحتوي بنفسـه المعنى ويتضمنه من خلال فرض وجود نظام مبني على مجموعة من العلاقات، وهـو ما يؤدي بنا إلى التسليم بأن عناصر النص لا دلالة لها إلا عبر شبكة مـن العلاقـات القائمة بينها، والتي تبلور نسق الاختلاف. كما يستوجب التحليـل البنيـوي الدراسـة الوصفية الداخلية للنص ومقارنة شكل المضمون. وهي بهذا تدرس النص انطلاقا مـن مجموعة من المستويات المنهجية حيث تبدأ بأصغر وحدة وهي الصوت لتنتقل إلى أكبر وحدة لغوية وهي الجملة. لعبة التفكيك والتركيب هذه تبحث عن المعنى في مـا وراء الوعي إنما هي طريقة العلم نفسه.

إن الأبعاد الجديدة للغة التي أضفتها اللسانيات البنيوية دفعت بمشـاريع أخـرى مناهضة للإنسان المشخص في فكرة الفهم الذاتي التـي تتناولهـا العلـوم الإنسـانية والمنضوية في الخبرة المعاشة إلى تبني خطاب "النسق" الذي له إرادة الكشـف عـن البنيات الداخلية بواسطة اللغة. ولا غرابة أن البيولوجيا الحديثة ترى في الإنسان نسـقا

---

[1] الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 115.

أو نظاما مرموزا يحدد بكيفية مسبقة ما سيكون عليه الكائن الحي، ويحمل ضمنيا على شكل رموز وشيفرات جميع العلامات والعناصر الوراثية. هذا المفهوم **(النسق)** سيتخذ أسبقية على حساب الكينونة والذات من خلال موضوعات تتعلق بالإنسان والمجتمع وبالثقافة، وبالأدب والعلوم، فمشروع "جاك لاكان" Jaques Lacan في التحليل النفسي هو كشف أعراض المريض عبر خطاب المتكلم ليس هو الذات، بل البنيات اللغوية المندسة في اللاشعور.

في هذا المناخ الفكري ذو الطابع العلمي، وفي السياق المتعاظم للغة، ستكون للبنيوية امتدادات تصل أوجها في المحاولات الفلسفية، خاصة مع "ميشيل فوكو" Michel Foucault، الذي سكن بهاجس جعل الفلسفة مبحثا علميا دقيقا أسوة باللسانيات البنيوية، رغبة منه بقطع كل صلة له بموروث هيدغر الفلسفي. رغبة فوكو المعلنة هي تدمير لمفهوم "الدزاين" المتشكل في حدث الفهم أو الذات/ الأنا، لذلك سعى إلى تأسيس خطاب فلسفي صارم يتسم بالنقدية والعلمية والشمولية من خلال المنهج الآركيولوجي **(الحفر والتنقيب)** أو منهج الحفريات الذي يتعقب خبايا الأرشيف المشكل للبنية المعرفية – التاريخية- الاجتماعية للمجتمع الغربي، ويسبر أعماق المعرفة عبر تاريخ الفكر، للكشف عن تلك الثوابت المضمرة التي يعزو إليها سلطة التحكم في إنتاج وتنظيم المعارف المختلفة في كل فترة تاريخية. وما يمكن أن نسلم به أن الأركيولوجيا وصف منهجي منظم للخطاب باعتباره موضوعا، "لا تهدف إلى تحديد الأفكار والتمثلات والصور والموضوعات، والهواجس التي تختفي أو تظهر في الخطاب، ولكن الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد"[1].

---

(1) Foucault Michel, L'Archéologie du savoir, Edition Gallimard, Paris, 1969, p 181.

ويستخدم فوكو هذا الأنموذج في نقد ميتافيزيقا الذات ومحاولة تفكيكهـا عبـر تحرير تاريخ الفكر من القيود الأنثروبولوجية التي لا تزال عالقة به، وذلك باسـتبدال "التصور الأرسطي الذي يجعل من الميتافيزيقا ميلا طبيعيا فـي الإنسـان بالتصـور الكانطي الذي يسعى إلى جعل الميتافيزيقا علما دقيقا قائما بذاته علـى غـرار العلـم الطبيعي الرياضي"[1].

هذه القواعد أو النظم التي تسري في الخطاب كقانون داخلي هي ما أطلق عليه فوكو "الإبستيمي" Epistémé والتي تعني: "مجموعة من العلاقات تربط فـي مرحلـة تاريخية معينة بين الممارسات القولية التي تنشأ عنها أشكال إبسـتيمولوجية [...] إنهـا مجموع العلاقات التي يمكن أن نكتشفها في حقبة تاريخية بين العلوم عندما نحللها على مستوى الإنتظامات القولية"[2]، أو هي "الشروط القبلية للإمكان"، أي مـا يتحـدد فـي المعرفة لنظام الكلمات والتعابير الممكنة وهو ما تطمح في الوصول إليه الأركيولوجيا.

هذا النمط من النظام لا يظهر للعيان، ولا للوعي، ولا للتفكيـر، والـذي يعـد "أرضية إبستيمولوجية" لمكونات ثقافة ما في عصر معين. تنشأ عنه بالضرورة طـرق تنظيم الأشياء كشروط إمكان لظهور الأشكال المعرفية[3]. والتاريخ هنا، حلقة منقطعة، فـ"إبستيمي" عصر معين هي المجموع اللاتاريخي التي تجعل من الإمكان قيام التاريخ كأحداث معزولة عن بعضها لها طابع الضرورة والشمولية في البنية المعرفية الواحدة، أي كل مرحلة تاريخية لها "إبستيمي" واحدة تنظم من حولها جميع الخطابات المعرفيـة في الفترة نفسها، فـ"ليس هناك في ثقافة معينة، وفي فترة تاريخية محددة، سوى إبستيمي

---

(1) مهيبل عمر، المرجع السابق، ص 40.

(2) Foucault Michel, L’Archéologie du savoir, p 250.

(3) الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 144.

واحدة، هي التي تحدد شروط الإمكان بالنسبة لكل معرفة، سواء تلك التـــي تظهــر فـــي نظرية ما، أو تلك التي تستثمر بصمت في الممارسة"[1].

إن لجوء فوكو لــ"الإبستيمي" هو تقويض لأسس المقولات الكبرى التي أبدعتها الميتافيزيقا، والتي تبدي تفاصيلها من خلال فلسفة الوعي والإرادة، تنظر إلى المعرفــة كونها خارج عن مرجعية الذات، متحررة من تبعية تاريخ الفكر المتعالي في صـــورة الوعي، منفتحة على زمانية تمثل القطيعة مع كل أنواع التراث المكدسة علـــى رفــوق التاريخ. زمانية تتعقبها الأركيولوجيا بلا أصل، ترتع من مجمـــوع الخطابـــات تكـــون بالنسبة إليها مجرد نماذج متعينة كأثر، مما يعنـــي ذاك أن مفهـــوم "الإبســـتيمي" فـــي أركيولوجيا المعرفة توفق في بناء تصور جديد وفريد للمعرفة كــ"سياق بـــدون ذات"، يفكر في تاريخ المعارف ولأول مرة من زاوية الإنفصالات والطفرات غير المنتظرة. والأمر يعني لفوكو: "... خلخلة جميع المراكز بحيـــث لا يبقـــى هنـــاك امتيـــاز لأي مركز"[2]، يدعي امتلاك الحقيقة وهو بذلك ينتقد ميدان تاريخ الأفكار خاصة المواقـــف الهرمينوطيقية التي تفترض في النصوص كنزا لا ينفذ من المعاني المتخفيـــة التـــي لا تنتظر من المؤول سوى الكشف والإيضاح عنها عبر حدث الفهـــم كمـــا بلـــور ذلـــك غادامير، تحيل على ذات متكلمة في المعيش بما هي مشتركة بين البشـــر. وبعيـــدا، لا يسمح "الإبستيمي" تماماً بالتفكير في تطور المعارف من منظور التأثيرات والتفـــاعلات الممكنة بين العصور والتي يلعب فيها الإنسان والواقع والتاريخ دورا ما، إلا من خلال أنواع وأشكال الخطاب التي تبقى هي الوحيدة الفاعلة، خطاب عن واقع، واقـــع يمثـــل النص الذي يعد محور اهتمام "الإبستيمي"، يرتكز في اختلافه (الخطاب/النص) وتعاقبه

(1) Foucault Michel, Les mots et les choses, Edition Gallimard, Paris, 1966, p 179.

(2) Foucault Michel, L’Archéologie du savoir, p 268.

المفاجئ "على مسلمة وجود أنماط مختلفة من اللغة أو من كيفيات لربط الكلمات بالأشياء"[1] يتميز بها كل عصر.

لقد مثلت اللغة منعرجا خطيرا في عملية الانتقال من مرحلة إبستيمية إلى أخرى، أي من وصف بنية المعرفية لعصر معين إلى البنية المعرفية لعصر آخر، حيث أسعف هذا الانتقال إلى كشف خطابات هيمنت على الثقافة الغربية والتي تختفي وراء ثلاث لحظات كبرى على أن تتوقف عند "إبستيمي" فترة الحداثة، إذ أن ما تمثله الأركيولوجيا بشكل خاص في أبحاثها هو ميدان المعارف المنشأة حول الإنسان بما هي في الأساس الأول أركيولوجيا العلوم الإنسانية، فترة كانت وراء "ميلاد" الإنسان بشكل مفاجئ، في نهاية القرن الثامن عشر، وهو بداية انسحاب "إبستيمي" (المرحلة الثانية) المعرفة والفكر من فضاء التمثل[2]. وهكذا ظهر في الحقل المعرفي بعد جديد لمعرفة الواقع هو البعد التاريخي، والذي سيكون الحقل الجديد للمعرفة الإنسانية أي ظهور الإنسان الحديث.

إن الوجه الثقافي الجديد الذي صنعته المعرفة الحديثة بالإنسان، والذي لم يتجاوز عمره مئتي سنة، يرى فيه فوكو أنه مازال تحت تأثير أسر بديهية أن الإنسان كان دائما موجودا، وإن كان قبل هذا التاريخ لم يكن شيئا مذكورا، فالنزعة الإنسية في عصر النهضة، والنزعة العقلانية في العصر الكلاسيكي خصت البشر بمكانة مرموقة في نظام الكون، بيد أنهما لم تستطيعا التفكير في الإنسان من حيث أنها كانت مشغولة –قبل القرن 19م– بفكرة الإله وبالعالم، والجسم والانفعالات وبالخيال، وعن مكانة الإنسان المحددة في الكون، والحواجز التي تحد من حريته، فلم يكن موضوعا قط

(1) الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 147.

(2) Foucault Michel, Les mots et les choses, p 255.

للمعرفة[1]. غير أن الفضاء العام للمعرفة في القرن 19م أصبح مدركا للتفكير في الصيرورة والتطور والتعاقب، ونفذت تاريخية عميقة إلى قلب الأشياء التي أصبحت ولادتها تفهم من خلال تطورها واستمرارها في الزمان. بذلك تضاءلت أهمية التحليل أمام تزايد أهمية التركيب. وهو ما جعل فضول الإنسان لا يتوقف عند موضوعات العالم، ولكن أيضا طالها إلى نفسه، فاستحال إلى ذات بين الموضوعات بعد ما كان من قبل كائنا من بين الكائنات، "وكان ذلك إيذانا بظهور معرفة نوعية خاصة بالإنسان كذات عارفة وكموضوع للمعرفة"[2].

وإنبثاق هذا الحقل من المعرفة الإنسانية، وكموضوع محدث للتفكير ترده تحليلات فوكو إلى ثلاثة معارف سابقة عليه، وهي على التوالي: البيولوجيا، علم اللغة، والاقتصاد، بمعنى آخر الكائن الإنساني يخضع في وجوده المتحقق والمعاش: للحياة وللغة وللعمل، من حيث هو: ذات حية تتكلم وتعمل، فلا تتحصل على تفكيرها إلا عبرها وبها.

هذا النموذج الإبستيمي للعصر الحديث انتزع نزوعا إلى الذاتية التي نسجها الإنسان لنفسه، كشفت له تناهيه ومحدوديته المستمرة، بعدما كان إبستيمي العصر السابق يحيل إلى اللاتناهي أو إلى الإله ... انطلاقا من وجوده المتناهي، ينصب نفسه سيداً كإمكانية مركزية لوعي وقيام جميع المعارف كونه ذاتاً تحمل شروط المعرفة، وفي الوقت نفسه موضوعا من موضوعاتها. هذه الوضعية المزدوجة (ذات مؤسسة للمعرفة وموضوع للمعرفة ذاتها) من زاوية نظر فوكو تمثل مستوى عميق لعلاقة حميمية بين الإنسان والتاريخ، والتي أصبحت في اعتقاده فيما بعد ثوابت للخطاب

(1) Foucault Michel, Les mots et les choses, p 329.

(2) Ibid, p 323.

الفلسفي الأنثروبولوجي الذي يحاول صياغة مقولاته على نمط كينونة الإنسان. وهو ما يتناسب مع الهرمينوطيقا الفلسفية، وفلسفات الذات التي أضحت ملازمة لنزعة الإنسية الحديثة.

إن التوجه النوعي للمعرفة من النسق إلى الذات هو ما آثار استياء فوكو بشكل أساس على اعتبار أن الهوية المجهولة التي يمثلها الــوعي هـــي لحظـــة عـــابرة، ولا يستغرب أن ظهورها كان في مرحلة مفاجئة دليلا على سخافة هذه العلوم التي تتناولها، فهي في نظره لا تتعدى كونها مجموعة من الخطابات تتمحور حول الإنسان الحــديث، وتتخذ منه موضوعا لها، فهي ليس علوما على الإطلاق[1]، ويندرج تحت قائمـــة هـــذه العلوم: علم الاجتماع، علم النفس، الدراسات الأدبية والتاريخ[2].

والمفارقة أن هناك علوما توجد في موقع متقدم من مسيرة هذه العلوم، اتخـــذت الإنسان موضوعا لها، وهي ما تمثله اللسانيات والأنثروبولوجيــا البنيويـــة والتحليـــل النفسي، إذ يكن لها إعجابا خاصا، وبموجبها سماها علوما مضادة، لأن موضوعها هو اللاشعور[3]. لكن وصلت بتلك المسيرة إلى مرحلتها الأخيرة حيث أعلنت قرب اختفاء شبح الإنسان، فهي لا تعمل على محو الصورة الراسخة له فقط، بل تتعداها إلى فكـــرة الإنسان ذاتها، في البحث، وفي التفكير التي يرى فيهـــا فوكـــو غيـــر مجديـــة علـــى الإطلاق[4].

ميتافيزيقا الذات كانت الممثلة لمفهوم التنـــاهي والتاريخيـــة، والتـــي جســـدت الإرتباطات الصميمة للعلوم الإنسانية، بمعنى آخـــر الفلســـفات الأنثروبولوجيـــة هـــي

---

(1) Foucault Michel, Les mots et les choses, p 355.

(2) Ibid, p 378.

(3) Ibid, p 133-138.

(4) الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 138.

الوضعية التي تعاني منها هذه العلوم في تشخيص فوكو، والتي كانت رافدا مهما في ظهور النزعة الإنسية الحديثة. وعلى أي حال، سوف يتنبأ فوكو باختفاء الإنسان ومعه علومه في نسق المعرفة ليخلي المكان لفكر جديد متحرر تماما من أي نزعة ترفع عرش الإنسان كوجود مسبق.

هذا النسق هو من يلغي مفهوم الإنسان كموضوع للمعرفة، ولكنه سيجعل فوكو يعلن بلا تردد فكرة موت الإنسان ذاتها وما يرتبط بها من معان للنزعة الإنسية. على هذا النحو فهو يتبنى مقولة نيتشه "موت الإله" مع فارق بسيط هو أن الإنسان مجرد وهم وأسطورة حديثة العهد. بذلك تمضي "إبستيمي" الحداثة نحو التفسخ والإنحلال بعدما اعتراها التصدع والتفكك.

إن إعلان قرب "موت الإنسان" هو غاية البنيوية بشكل عام في إلغائها أية فاعلية للإنسان من خلال إقصاء دور التاريخ واهتمامها الأكبر بظاهرة التزامن المعبرة أكثر عن الانقطاع والانفصال. والشكل الوحيد الذي تعتقده هو نسق متحرر عن كل ذات مؤسسة لحقيقة مستمرة واقعة في تعاقبية الزمان. وهي محاولة لعزل مظاهر الكينونة القائمة في تجليات الفكر بمنأى عن الذات والمعنى، والتي يطلق عليها فوكو تحديدات الميتافيزيقا وبالتالي هي "تكشف أننا تائهون وبدون سند، وسط آلاف التفاصيل والأحداث العابرة"[1].

ويمكن القول، أن البنيوية كما الأركيولوجيا تهدف إلى إنتاج معرفة حقة ومضبوطة عبر مجموعة محددة وواضحة من الإجراءات والطرائق الدقيقة بعيدا عن التقاليد والتراكمات التي يمثلها التاريخ في تعاقبية أحداثه، أو الماضي في أحكامه المسبقة وهو ما تتبناه الهرمينوطيقا الوجودية. وعليه، فالاعتقاد في الحقيقة كبناء مستمر

---

(1) الدواي عبد الرزاق، المرجع السابق، ص 173.

هو في النهاية مجرد وهم، وأن كل فهم جديد للحدث الراهن لا يجد وراءه إلا الفــراغ الاختلاف.

وليس غريبا أن الفكر البنيوي لم يستمر في الثقافة الغربية لما له مــن عــداوة مبيتة للإنسان، لدرجة أنه ألقى به إلى هامش الأشياء، وأعتبره مجرد نسق تحدده اللغة واللاشعور، وقرأت فيه أمارات أفوله في نظرة فلسفية مغمورة بالتشاؤم. أسقطت عنه إنتاج المعنى وألزمته بالطبيعة ككائن عضوي لا ينفصم عنها.

والحق، أن الإنسان دائما يلتفت إلى ذاته وإلى العالم من حوله، رغبة في الفهم، مفسحا عن ذلك عبر كينونته اللغوية في معارف تتخذه موضوعا لها من حيث أنه كائن محكوم عليه أن يتأول ذاته باستمرار، رغبة فيه أن ينشئ حقيقته هــو خــارج حــدود الأشياء الموجودة حوله.

المبحث الثاني: هابرماس: نقد هرمينوطيقا التقاليد

لقد كان الرهان الفلسفي لهرمينوطيقا غادامير الدائرة على صعيد ابستيمولوجيا العلوم(*) المسماة بـــ : العلوم الإنسانية من أعسر الرهانات مخاضا، والتي أعقبت ظهور مشروعه في طبعته الأولى من كتابه العمدة: "الحقيقة والمنهج". شان تخريجه غير قليل من النقاد في الاختصاص – في فروع الفلسفة – وخارجه(**). كان أبرزهم

(*) رهان آخر هو رهان الأنطولوجيا الذي تعاظم نفوذه في حقل الهرمينوطيقا مع غادامير، وهو ما جلب كثير من المستائين الذين يرون في ذلك تحريفا لمسار الهرمينوطيقا وأصولها الرومانسية، فهذا إيميليو بيتي E. Betti ينتقد النفوذ المترتب عن النزوع الذاتي Subjectivisme الناجم عن الانصراف عن المشروع المنهجي، وقد ضمن أصول تأويلاته في مؤلف ضخم سماه النظرية العامة في التأويل (1955)، وكان مراده تأسيس منهج عام يضع للتأويل ضوابطه، حتى يأتي منعوتا بالصرامة والموضوعية وقد حامى بذلك "بيتي" عن تصور موضوعي ومنهجي للحقيقة، كما جدد الاعتبار لفكرة هرمينوطيقا منهجية – معيارية، وارتأى أن تكون هرمينوطيقاه شاملة على غرار ما تبناه كل من شلايرماخر ودلتاي وهو ما جعله يعتبر الهرمينوطيقا الرومانسية منهلا عذبا ترد منه تأويلاته. أما الهرمينوطيقا الفلسفية (هيدغر وغادمير) فلم تقع في نفسه موقعا حسنا، وأشد ما انتقده منها وإقرارها بالأحكام المسبقة، وقولها بفكرة التطبيق، وإغفالها لمطلب الموضوعية، فها هو غادامير على حد قوله: "يفتح الباب على مصراعيه أمام تسيد النزعة الذاتية وتسيبها. ويهدد عن غير وعي منه بحجب وتحريف الحقيقة التاريخية بل وابتسارها أيضا" كما أن هناك نقد آخر في حلقة الصراع الفكري مع غادامير، وارتبطت في علاقة الإرتجاج بين الفكر الفرنسي والفلسفة الألمانية. وصفها "جان غروندان" بأنها "حوار الطرشان"، كان رائدها الفيلسوف "جاك دريدا Jacques Derrida، فمعاوله التفكيكية اتهمت الهرمينوطيقا نفسها بالميتافيزيقا، وذلك في رأيه أن غادامير خلال تأسيس تجربة اللغة جعلها تحت نفوذ وإدارة تجربة الفهم التي لا يعاد العدل لواقع الخطاب فيها إلا خط واحد وغير متعدد، وهو ما لا ينسجم وتجربة الحقيقة في الاختلاف.

(**) في النقد الأدبي، كانت الاعتراضات موجهة إلى طبيعة المعنى وموقعه في النصوص الأدبية، وهو ما سعى إليه الناقد الأمريكي "هيرش" E.D. Hirsch في كتابه الأهم : الصلاحية في التأويل Validity in interpétation لقد أفاد من هرمينوطيقا شلايرماخر أيمّا إفادة تجلت في الموازنة بين فهم النص والإحاطة بقصدية مبدعه، فعند تحرير نص معلوم، ترى واضعه يرنو إلى أن يبعث فيه معنى تصوره في خاطره ورام تبليغه. وقد كنّى "هيرش" هذا المعنى بالمعنى اللفظي، والمؤلف لا يكون حراً في بسط مقاصده، لأن ثمة مصطلحات لغوية ومواضعات لسانية تشارك المبدع للنص مع المتلقى / القارئ / المؤول له في النظام اللغوي الذي يعد شرطا لإمكان الفهم.
ومما له دلالة هنا، أن "هيرش" يرفض فكرة غادامير حول التطبيق التي رفضها من قبل "بيتي"، فالمعنى اللّفظي لا يشير إلى ما يتأمله القارئ / المؤول في النص، بل إلى المعنى المخـــصوص-

على الإطلاق: فيلسوف الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas. حملت هذه المواجهة مناقشة ساخنة أثمرت أنجح سيناريوهات الحوار التي عرفتها الفلسفة الألمانية المعاصرة نظرا لمكانتها المرموقة، ولأهميتها المشروعة في قضايا الحداثة الراهنة. ونعزو هذا السجال الفكري القائم بينهما، أو بالأحرى الصدام الفلسفي، إلى اختلاف مشروعيهما: "العقلانية الهرمينوطيقية لدى غادامير، و"العقلانية التواصلية" عند هابرماس. أكثر تحديدا، بين وعي هرمينوطيقي ينهل من التراث / التقليد، وآخر نقد للإيديلوجيا، بديل لها ينأى عن زعم شمولية التجربة الهرمينوطيقية.

ولكي نفهم الجدال يمكن لنا أن نموقعه كحجرة زاوية للإنطلاق، وتتعلق المسألة في تثمين التراث في كل من الفلسفتين: تثمين إيجابي، تقدمه الهرمينوطيقا للتقاليد، وجانب مشكك من نظرية الإيديولوجيات التي لا تريد أن ترى فيه (التراث) سوى التعبير الملتوي منهجيا للتواصل تحت تأثيرات ممارسة غير معترف بها للعنف[1].

إنّ بداية اهتمام هابرماس بهرمينوطيقا غادامير يعود إلى عام 1967 في كتابه: منطق العلوم الاجتماعية Zur logik Sozialwissenschaften والذي أدخل فيه مناقشة الهرمينوطيقا في مسح نقدي أجراء للأعمال الحديثة في حقل السوسيولوجيا والنظرية الاجتماعية والتي توقف عند وصف غادامير حينما كانت محاولة هذا الأخير تمثل نقدا لاذعا للطابع اللاتأملي لنظرية العلم الإنسانية الوضعية. ومن ناحية أخرى، راود هابرماس الشك أيضا في أن نظرية غادامير تميل نحو النسبية والافتقار إلى

- الذي تقصّده صاحبه، والغفلة عن قصدية المؤلف تفضي إلى الفهم الخاطئ والتأويل المتعسف / العنيف الناشئ عن الفروض المسبقة الذي تسوسه النزعة الذاتية والتاريخية.

[1] ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 231.

التأمل النقدي في الأساس الأنطولوجي الذي تستنبطه من هيدغر[1]، فالتأويل كما يحدد – حسب هابرماس– يعمل على تأصيل الترابط بين أطراف عملية الفهم ومن ثم خلق تراكم معرفي يصبح فيما بعد تراثا، وهذا ما اضطلع عليه غادامير في مجال فلسفة العلوم الإنسانية. من هذه النقطة يرتكز نقد هابرماس: "تصور الوعي التاريخي" لمشروع غادامير الذي أعاد الاعتبار لثلاثة مفاهيم متداخلة تعود في الأصل إلى الحقبة الرومانسية هي: الحكم المسبق والسلطة والتراث، والتي تعد بجدارة المفترض الأنطولوجي لمسار الموضوعية في العلوم الإنسانية، والذي تابعه غادامير في كتابه "الحقيقة والمنهج" عبر ثلاث مناطق تتوزع عليها التجربة الهرمينوطيقية بمطلبها العالمي / الشمولي، في البعد الإستيطيقي الذي يبغي الإمساك بتجربة الفن من خلال حكم الذوق المؤسس للحقيقة الهرمينوطيقية. والبعد التاريخي، إذ يكون فيه الوعي مسنوداً إلى التراث / التقاليد وهو ما يتيح تأطيرا لممارسة منهجية تاريخية في العلوم الإنسانية. وأخيرا البعد اللغوي الذي يخترق البعدين السابقين: تكون فيه مشاركتنا لتجربة الانتماء –في العالم– عبر وسيط اللغة، تستوعب تراثنا وهو ما تحمله التجربة اللغوية حيث ينصهر فيها الوعي الإستيطيقي والوعي التاريخي داخل النص / التراث حوارا لا إقصاءاً لتواصل "النحن" في التاريخ.

هذا الرسم المقتضب لديباجة الوعي الهرمينوطيقي يسبق ويتعدى كل علم، ويشمل كل حقل معرفي. هدف يشهد عليه الطابع اللغوي الكوني لحدث الفهم كسلوك يتصل بالعالم، غير مغترب في زمانيته. تيمة هذا التصور يستدعي تدوين خطاطة لاستفزاز صارخ تجاهل عن قصد أو دونه طابع التأمل لواقع "قبلغوي" Prélangage

---

[1] هوي ديفيد كوزنز، الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة: خالدة حامد، مركز الإنماء الحضري، الطبعة الأولى، 2008، ص 189.

كامن خلف التاريخ، وهو ما تبين بوضوح في كتاب "هابرماس" الفذ: "المعرفة والمصلحة" Erkenntnis Und Intresse (1968) الذي يعلن فيه أن الوصف الهرمينوطيقي للعلوم لا يمت بصلة إلا بالحقول السوسيوتاريخية[1]، لأن البعد الهرمينوطيقي ليس شموليا بل يخضع إلى المستوى الأكثر تأملية المقرون بالنقد الإيديولوجي، أي النقد الاجتماعي للإديولوجيات التي تتخذ من نموذج التحليل السيكولوجي مثالا لها.

يعد الفهم مطية كل مطالبة هرمينوطيقية، خاصة فيما يتعلق الأمر بـــالعلوم التأويليـــة. ونعني بها العلوم الإنسانية المهتمة بفاعليات الحياة اليومية المنضوية في إطار أعم هو العالم المعيش بكل تجلياته وأبعاده. لكن علينا أن نتحرى عن نشاط الفهـــم المصـــطدم بالواقع وببنيات العالم التي يرى فيها هابرماس أنها بنيات مستترة قد تنم عـــن إجمـــاع مشوه يحمل طابع إيديولوجيا كمثال عن الفهم المشوه الذي تقوده السلطة أو الاعتراف، والتي تتعارض مع مسعى الموضوعية، وبالتالي تعيق الوصول إلـــى الفهـــم الحقيقـــي الدافع إلى الحوار الصريح والأخوي. ويـــتهم هابرمـــاس هنـــا صـــراحة، الكشـــف الهرمينوطيقي المتشكل على ما قبل الفهم القانوني، والذي أعاد تأهيله غـــادامير فـــي صورة الحكم المسبق، إذ لم يرَ فيه هذا الأخير تعارضا بين السلطة والعقل[2]، ســـلطة التراث تجديد للتقاليد، وحنين إلى الماضي، وتجسيد للإحياء. على هذا النحو كان ميـــل غادامير إلى الفلسفة الرومانسية لا يشوبه الشك، إن الحكم المســـبق Praejudicium مقولة سالبة مسيطرة على سلوك الإنسان تجاه العالم، تمنع طاقة العقل وسلطانه أمـــام الطبيعة الفينومينولوجية، والقبول السطحي لأطروحات التراث وطرائقـــه، وهـــو مـــا

---

(1) هابرماس يورغن، المرجع السابق، ص 210.

(2) Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autres essais, tra de L'allemand par Rainer Rochlitz, Presses universitaire de France, 1987, p 271.

يتعارض مع مبدأ الأنوار المتحرر عن بنى الفهم الإســتباقية. وعليــه، فهرمينوطيقــا الوعي التاريخي أو هرمينوطيقا التراث الرومانسوهدغيرية في مهمة البحث عن الفهــم الحقيقي المتجذر في الاعتراف تنزلق إلى مطب المعرفة الدوغمائية التي يقدمها التقليد كحقيقة لمعرفة في ذاتها مشروعة، وتفاهم مؤسس على السلطة متجه إلى العنف، فــي تجربة تواصل منحرفة كان فيها الحكم أو الافتراض المسبق فاعلا فيها.

وهي بذلك تشكل أيديولوجيا –حسب هابرماس– رافدها كبادئة التأصيل الأنطولــوجي للتراث اللغوي في مقابل أي نقد ممكن[1] من شأنه أن يكشف الاختلافات واللاتوازنات على مستوى هذا التراث القائم على الفهم الذاتي ذو التوجه التاريخي الذي يعادي حركة العقل والتأمل. وإن عمد غادامير إلى تبرير التشوهات الفهمية إلى سوء الفهم، أي سوء التفاهم الذي ارتبط بالهرمينوطيقا الرومانسية كمفهوم، بشلايرماخر قبــل غــادامير، إذ كرست مبدأ: "توجد الهيرمينوطيقا أين يوجد سوء الفهم" في حركة السؤال والجواب في النموذج الحواري، فغادامير كما يعتقد هابرماس: "يفكر فــي أنّ حتميــة (ضــرورة) الهرمينوطيقا تتجلى في حيوية عدم الفهم أو الفهم الفاسد الذي عليه على الدوام أن يرتد إلى اتفاق مسبق ناشئ عن مقاربة مع التراث الذي يمكــن لنــا أن نعتمــد عليــه"[2]. هذا التراث المؤسس للوعي الهرمينوطيقي يمكن مقارعته في نظر هابرماس من خلال مطالبة رئيسية للحقيقة ليس فقط في ممانعة الأحكام المسبقة على الطريقــة الأنواريــة ونبذ كل إجماع قائم عمليا على قاعدة فهمنا الفاسد، بل يتعادها إلى إظهار –في تحــد– سخف هذه الاستجوابات. من وجهة نظر هرمينوطيقية يسعى "هابرماس" إلى تأصــيل

---

(1) Habermas Jürgen, Op.Cit, p 268

(2) Ibid, p 267.

فهم أو بالأحرى تفهم أولي مرجعيته البنى المادية الناشئة داخل المؤسسات الاجتماعيـــة وتلقين السياقات التراثية التي تشترك فيها.

والرافد الثاني كلاحقة إحجام الهرمينوطيقا الفلسفية عن التنظير المنهجي وهو ما ارتآه غادامير عند تعريفه الهرمينوطيقا على أنهـــا "فـــن الفهـــم"[1]. بمعنـــى تجربـــة الهرمينوطيقا الفلسفية فريدة من نوعها، ويجعلها ذلك مميزة عن التجـــارب الأخـــرى خاصة العلمية التي تتخذ من المنهج والتنظير الاســـتراتيجي ترســـيما لموضـــوعيتها. وهو ما استفز "هابر ماس" إلى درجة أنه تساءل عن إمكانية إيجاد نظرية كافية لتشكيل لغات طبيعية تؤسس لصحة فهم المعنى مضمون من وجهة نظر منهجية[2]، تتجاوز هذا الفراغ العبثي الذي لا يضفي مسحة ابستيمولوجية مشروعة لعلوم الفكر، بل يعمد إلـــى زعزعة نظرية المعرفة لا لإصلاح منهجي. ونعني بذلك أكثر كشف بنية استباقية الفهم الأنطولوجية، أي إعادة الاعتبار للأحكام المسبقة. هذا الأثر المتحامل علـــى المعرفـــة والحقيقة على حد سواء كان نتيجة الوعي الهرمينوطيقي حسب هابرماس الذي استطاع أن يهدم الفهم الموضوعي، والعلوم الإنسانية هي أيضا لم تسلم من ذلك. وهنا بالذات، على رجل العلم "للخروج من المأزق" المضـــي إلـــى تأويـــل يتصـــل بنقطـــة بدايـــة هرمينوطيقية تسعى إلى موضوعية للفهم، محاولة تضمن مواجهة ضد الأحكام المسبقة، لكن لن يتأتى إلا عبر تأمل للتراث داخل السياق التاريخي، وفي ربـــط دائـــم للـــذوات العارفة مع موضوعاتها[3].

---

(1) Gadamer Hans-Georg, l’art de comprendre, (Ecrit I) p 126.

(2) Habermas Jürgen, Op.Cit, p 249.

(3) Ibid, P 245, 246.

كما يبدو، الوعي الهرمينوطيقي لم يكتمل مع غادامير وذلك لسبب وجيه ينســـبه هابرماس إلى أن "حدود الفهم الهرمينوطيقي لم يعرض على مسرح النظر العقلـــي"[(1)]، فهم "ذاتي" متناه في التراث وفي صيرورة التاريخ لا بد له أن يخضع للتأمل الصارم، لأنه غير عقلاني، يكتنفه الغموض إلى درجة أنه ينتج وعيا خادعا.

هذه الهرمينوطيقا العمياء كما يصفها –هابرماس– عليها أن تذعن لمفهوم مقاربة لها نظرة مثالية "منظمة لمبدأ الخطاب العقلاني القائم على معيار وحيد، يوضـــح فعـــل التوقع للحقيقة الممكنة والحياة الحقة المؤسسة لكل تفهم غير مونولوجي الذي يتم عبـــر اللغة واليقين، هو تأسيس تجربة لـــ: ميتـــا هرمينوطيقـــا Méta herméneutique تجعل الوعي بالفعل على بينة من أن النقد قادر على إبصار الهرمينوطيقا من جديـــد. بمعنى أن الفهم المخترق للحجب يستطيع أن يخرم حدود الهرمينوطيقا الفلسفية المنغمرة في فهمها الأنطولوجي. ومع ذلك، يعترف "هابرماس" أنه "لا يكفي، على الـــرغم مـــن استدعاء التجربة الوحيدة (تجربة النقد) التي تبين أننا لسنا وحدنا من يمارس في الواقع هذا التوقع داخل الفهم في كل اختراق، ولكننا ملزمون بممارسته"[(2)]. ممارســـة للنقـــد تخولها فوضى الحقيقة والمعنى، وهو ما أجمع عليه أيضا صديق "هابرماس": الفيلسوف الألماني "كارل أوتو آبل" K. O. Apel الذي حدد أن موقع الفهم الهرمينوطيقي لا يجلب مصلحة في امتحان نقدي للحقيقة إلا في إجراء. حيث يخضع لمبدأ منظم ينشئ الـــتفهم الكلي في إطار مجتمع تأويلي غير محدود ولا نهائي، ويبقى غير مبال لفكرة الحقيقـــة التي تؤسس لفهم المعنى كأولوية. في الوقت نفسه، ضرورة التوقع أن مفهوم الحقيقـــة

---

(1) Habermas Jürgen, Op.Cit, p 251.

(2) Ibid, p 270.

يقاس من حيث التقاء وجهات النظر المثالية التي تشكلها الحياة المشتركة في خضم تواصل لا وجود لتعارض فيه.

من هنا، يرتئي " هابرماس" تفعيل فهم نقدي للمعنى يتطلع إلى تحرير الحقيقة من بنية التراث الذي ارتبط بالهرمينوطيقا الفلسفية وبالأخص التحرر عن العلوم التاريخية الهرمينوطيقية. ونحن بهذا نلامس أهم مصدر في خلافه مع "غادامير" فالأخير اتخذ من علوم الروح مرجعية أولية في إعادة تأويل التقليد، "فهي أساسا علوم الثقافة واستئناف الموروثات الثقافية في الحاضر التاريخي، إذن فهي بطبيعتها علوم للتقليد"[1]. وعليه، سيظل التقليد مرتبطا بالعلوم الإنسانية وبهرمينوطيقا التراث لدى غادامير. والبديل عند "هابرماس" – يحول دون الاعتراف بالسلطة والتقليد حتى ولو أعيد تأويله، ويكون بذلك خارج لحظة الوعي بالتناهي والتبعية تجاه الأحكام المسبقة- هي العلوم الاجتماعية النقدية فبمقدورها أن تحرر الذات من تبعية قوى منحدرة من إرغامات مؤسسية توجه الاعتراف بأشكال التسلط والتعسف، ولا تكون ناشطة إلا داخل الحقل النقدي الذي يعري التوترات القابلة للملاحظة الفاعلة في نشاطات المعرفة التي تظهر أشكال علائق التبعية المسماة: إيديولوجيا، والتي لا يمكن أن تمارس قمعها وكبتها إلا داخل اللغة المتداولة. تختزن في قلبها الزيف والخرافة والاستيلاب. وتشويهات اللغة، لا تأتي من اللغة ذاتها، أي من استعمالها بقدر ما تنشأ من إرتباطاتها التي تنطوي على تشويه منظم للفهم وليس مجرد سوء الفهم كما علل ذلك غادامير. والأصل عند "هابرماس" أن هذا الارتباط (تشويهات اللغة) مصدره: العمل والسلطة، وهو ما تحاول السوسيولوجيا النقدية الكشف عنه لدرجة أن هذه الارتباطات تختزلها النشاطات الاجتماعية ضمن علاقات القوة والهيمنة المعبر عنها في التقاليد الثقافية

---

[1] ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 247.

السائدة، وبذلك تغدو العلوم الاجتماعية في طابعها الماركسي نقــدا للإيــديولوجيا فـــي مشروع لتبديد الارغامات المنحدرة من المؤسسات. وعلى هذا النحو يفصل المشـــروع الهرمينوطيقي المتأصل في التراث، ويحل محله مشروع نقدي يجعل من التأمل (العقل) فوق التقاليد المؤسسة، وينتقل الوعي الهرمينوطيقي ليتموضع فوقه وعي نقدي ينفذ إلى البنى التحتية للمجتمع، والنظر إلى البنية الاجتماعية للمعرفة، أو بـــالأحرى اســـتبدال هرمينوطيقا تاريخية بأخرى نقدية.

والمثير، أن هذا النقد الخاص لظاهرة الإيديولوجيا في مشروع "هابرماس" لـــن يستوف شروطه ما لم يقرن بمنهج يكون بمثابة الأنموذج الأمثل لكل نظرية تسعى إلى نقد الإيديولوجيا نقدا منهجيا لذى نجده ومعه "آبل" ينزعان إلى تحليـــل نفســـاني علـــى طريقة "ألفرد لورانزر " Alfred Lorenzer في التأويـــل باعتبـــاره تحلـــيلا للكـــلام Sprachanalyse[1].

إن التحليل النفسي الذي يتبناه "هابرماس" من "فرويد " S. Freud ليس اســـقاطاً على الظواهر الفيزيولوجية الفردية، بقدر ما هو كشف لإلتواءات الفهم (ســـوء الفهـــم) وتعليلها، التي تقدم في علاقات رمزية تحملها اللغة في ألعابها داخل حياتنـــا اليوميـــة (الخطابات، الأفعال). وبالطبع لن يغادر الفهم نطاق الفعل التواصلي المنصـــب علـــى الخاصية الكلامية في تجربة الحوار دون أن يمر بتحليل تـــأويبي يفضـــح ممارســـات المعنى اللامعقولة للرموز غير المفهومة التي يتم تجاهلها والتعتيم عليها مـــن خـــلال مظاهر القمع والكبت الناتجة من اللاوعي الناشئ عن التشويهات المنتظمـــة لمعـــايير الفعل ونماذج التعبير التي تمت ممارستها ثقافيا. وبالتـــالي هـــي أعـــراض مرضـــية Symptomatique لحالات العصاب الجماعي Névroses commune التي تعـــد

(1) Habermas Jürgen, Op.Cit, p 253.

شكلا من أشكال تجربة المقاومة، تقف كقوة محاصرة في وجه التواصل العام والحــر للمضامين المكبوتة، أي تعطيل الوعي المتجلي في الأعراض وتحديدا فـــي التشـــويه النوعي للعلاقات الرمزية التي تتسلل إلينا بطرق ملتوية ومشبوهة، تتصل بنـــا عبـــر الأحاديث العامة والأفعال القابلة للملاحظة. هذه المحاولة ترمي إلى إدراك العقبات التي تشمل الوعي الهرمينوطيقي عبر التحليل النفسي الذي يعالج منطقة الفهم إلى حـــين أن يشفى المريض Le patient، ويعي حالته. وهو ما جعل "هابرمـــاس" ينعتهـــا بــــ: هرمينوطيقا الأعماق Herméneutique des profondeurs، فهـــي تـــوازي فـــي مهامها تجربة المحلل النفسي، إذ "يقود عملية الفهم بمقدار ما يتاح له أن يحول وظيفـــة ديناميكية الكبت بحيث لا تعمل على تثبيت المقاومة، وإنما على إلغائها نقديا"[(1)]. والأمر سيان، فالفهم في هرمينوطيقا الأعماق "يقتضي انعطافا لـــ: "إعادة تشـــييد" ســـيرورات إزالة الترميز التي يجريها التحليل النفسي في اتجاه معاكس بحسب طرق لـــــ "إعـــادة الترميز"[(2)]. ونعني بذلك، خلق وعي تحليلي كسيرورة تأمل للفهم ليس فقط حدثا يتحقق على مستوى الإدراك، وإنما يزيل في الوقت نفسه الأعراض الناجمة عـــن تشـــوهات المعنى الحاصلة في التراث من خلال استيعاب الأفعال الاجتماعية، وإخضـــاع اللغـــة بوصفها واقعا تأمليا يرتبط بسيرورة التجربة الحوارية لفعل التواصل بدون حدود.

إن العلوم الاجتماعية النقدية – كما تبين– تتحرك وتعطي حقائقهـــا فـــي إطـــار مرجعية جميع الدلالات المنشغلة في التحليل النفسي وفي نقد الإيديولوجيات على خلفية وعي هرمينوطيقي يريد التحرر من وعي مغلوط متلبس بأقنعة الماضي يمارس " كغاية

(1) هابرماس يورغن، المرجع السابق، ص 269.

(2) ريكور بول، من النص إلى الفعل، المرجع السابق، ص 250.

تواصلية" ملتوية في التجربة الحوارية داخل اللغة، والذي يستحضر تـــأثيرات عنفيـــة متوارية.

هذا الأثر، يرى فيه "هابرماس" راجع إلـــى القمـــع مـــن خـــلال المؤسســـات الاجتماعية. ولا يتم تعويضه إلا من خلال دفاع نفسي داخلي لمؤسســـة مقامـــة فـــي الداخل، تبقى دائمة وبصورة مستديمة، وهو ما أعرب عنه في مفهوم: التأمل الـــذاتي Auto – refléxion كمعرفة تحليلية تمتهن النقد لتجاوز الوعي واختراق التموضعات الخاطئة إنه: "الكشف والإلغاء التحليلي للقبلية الكاذبة لعقبـــات إدراك محرضـــة فـــي اللاوعي ووساوس الأفعال"[(1)]، والتي تمثل جملة المقـــولات والافتراضـــات، إذ تمتـــد إجمالا إلى علاقات تشوه اللغة وباثولوجيا السلوك، فهو بهذا، "يسمح للذات بأن تكـــون على وعي من افتراضاتها الكامنة وراء الأداء اللاوعي مباشرة"[(2)]. والـــذي "يشـــترط مسبقا نظرية اللغة المتداولة التي تتمثل مهمتها في إيضاح الصدقية المشتركة للرموز، وكذلك التوسط اللغوي للتفاعلات على أساس الاعتراف المتبادل وتقترب إلى الأذهـــان التعود الاجتماعي على نحو الألعاب اللغوية من حيث أنها حدث يخص أفرادا بعيـــنهم، ولأن بنية اللغة طبقا لهذه النظرية تعين في وقت واحد اللغة وبراكسيس Praxis الحياة، فإن دوافع الفعل منظوراً إليها على أنها احتياجات مفسرة لغويا، لا تمثل قـــوى فاعلـــة تحرض من الخلف، وإنما أهدافا قائدة ذاتيا ومتوسطة رمزيا، وفي الوقت ذاته متشابكة تبادليا"[(3)]. هذه الرقابة الواعية المتاحة لدوافع الفعل المكبوتة هي مـــن تلغـــي التشـــوه اللغوي وتسمح بتكهنات مشروطة في مسارات الفعل التواصلي، تتملك تـــاريخ الحيـــاة تأمليا في علاقة قصدية، فموضوعيا تصبح في المتناول فقط من خلال التأمـــل الـــذاتي

---

(1) هابرماس يورغن، المرجع السابق، ص 360.

(2) Habermas Jürgen, Op.Cit, p 245.

(3) هابرماس يورغن، المرجع السابق، ص 296.

الذي ينخرط نقديا في دراما تاريخ الحياة، وتغدو بذلك الذات قادرة على سرد تاريخها الخاص عن وعي لمعوقات وقفت في طريق التأمل الذاتي. وعي لا يكتفي بالفهم الهرمينوطيقي بل يستدعي الشرح أو التفسير السببي، لا ليشمل العلاقات السببية للأحداث التجويبية للطبائع الفيزيائية بل سببية رموز منقسمة ودوافع مكبوتة وهو ما دعاه هابرماس بإيحاء من هيغل: "سببية القدر لا سببية الطبيعة"[(1)]، فهي المشهد الأصلي القادر على التفكيك من خلال قوة النقد والتأمل. إذن، فهم تفسيري له طاقة الولوج على أي مسار ثقافي يلعب فيه التأمل الذاتي أهمية بوصفه العقل العائد إلى ذاته وتتشكل على ذلك هرمينوطيقا نقدية تحوم على معنى يبني ذاته من خلال الفعل التواصلي يتجلى تأمليا في تجربة متصلة بتاريخ الحياة. تتكشف فيها الحقيقة من معرفة تحليلية يمثلها فقط التأمل الذاتي المحقق للتواصل المتبادل بين الذات وموضوعها.

ولم يكتف هابرماس بهذا القدر من النقد والتحفظ على هرمينوطيقا التقاليد، فلقد حملت نقاشاته المبكرة دحض زعم غادامير بأن للهرمينوطيقا تطبيقا شموليا على مجالات سلوك الإنسان كلها. زعم يأخذ بالفهم كحدث يظهر عبر وسيط اللغة. وهو ما يطرح هذه الفكرة باقتناع أكبر حينما يؤكد أن اللغة هي الكينونة التي يمكن فهمها. وإن كانت تعويذة اللغة هذه في تكوينها هيدغرية تجعل منها مكافئة للوجود في ذاته. حقيقة أننا نوجد ونتحرك في عالم لغوي، وننمو داخل العالم من خلال تجربة تشكلها اللغة، نكتشف أنفسنا في أحاديثنا مع الآخرين، نواجه تجارب جديدة، وعلى نحو أساسي تكون القضية في عالمنا هي نفسها دائما، وكما كانت منذ البداية هي اللغة. لكن اعتراض هابرماس مؤداه أن هناك تجارب أخرى تقع خارج نمط اللغة، أي إدعاء الهرمينوطيقا بالعالمية "يمثل جانبا واحدا من جوانب الواقع، فثمة عوامل أخرى تتشكل

---

(1) هابرماس يورغن، نفس المرجع، ص 313.

فيها الصلة الموضوعية التي يمكن من خلالها فقط استيعاب الأفعال الاجتماعيــة مــن اللغة والعمل والسلطة، بشكل خاص"[1]. وبذلك بات يقينا أن تجربتنا للعــالم لا تحــدث فقط في تعلم اللغة واستخدامها بقدر ما تتوسع علــى حــوادث لواقــع قبــل لســاني Prélinguistique كامن في فهم أنماط العمل والسلطة كقوى أساسية، وبالكاد تكــون اللغة تفسيرا للعالم وفق هذه القوى.

ويحيلنا "هابرماس" على بحوث "بيار بياجيــه" Piérre Piajet تــدعم موقفــه، فنظرية المعرفة التكوينية لبياجيه كشفت مصادر غير لسانية للفعل العملي، "هذا الفكــر اللساني لا يمكن أن ينضج إلا من خلال التكامل الفعلي بين المخطط المعرفي القبل – لساني الناشئ في سياق النشاط الفعال، ونظام قواعد لغوية"[2].

إن الافتراض اللغوي في إضفاء الطابع الشمولي والكوني لتجربة الإنسان في العالم موضعة لهرمينوطيقا غادامير لم يكن ليرضي "هابرماس" الذي نعت فلسفته بــ: "المثالية اللغوية"[3] Idealismus Sprachlichkeit من منظور الفكرة التي تزعم أن "اللغة تشكل العالم" أو تمثل " كينونة الكائن". وهو بهذا يجعل من هرمينوطيقا غادامير نموذجا متعاليا، مثاليا بالمعنى الهيغيلي وليس تاريخيا، لأن في اعتقاده هذا المنحى المثالي في تصور المجتمع وطبيعة العلاقات الفردية أغفل نسق المرجعية في شبكة العلاقات الاجتماعية أين تتجلى مستويات الاستعمال الشرعي والمسؤول للعقل ومبررات النقد الإيديولوجي.

والحق، أن غادامير ينظر إلى المسألة من منطق مغاير، فهرمينوطيقــا التقاليــد التي تتأسس على الموروث الماضي من حيث أن الفهم ينشأ من أحكام سابقة، يحرص

---

(1) هوي ديفيد كوزنز، المرجع السابق، ص 198.

(2) Habermas Jürgen, Op.Cit, P 248.

(3) أنظر: Gadauer Hans-Georg, L'art de comprendre (Ecrit I), P 132, 133.

على استعادة البعد التاريخي للفهم وليس ابستيمولوجيا الفهم النقدي في مقياسه التأملي، لأن الفهم ينتمي إلى التاريخ قبل أن ينتمي إلى التأمل، وهو ما أضفى على الهرمينوطيقا طابعا انطولوجيا. ويعني ذلك أن الوعي الهرمينوطيقي يعد كينونة أكثر من كونه وعيا نقديا أو معرفة تحليلية.

يستند المسار الموضوعي للعلوم الإنسانية والتي تتقاطع تجربتها مــع تجــارب أخرى قائمة في التراث الثقافي، خارج أطرها الضــيقة، كتجربــة الفلســفة، والفــن والتاريخ، وعلى هذا الأساس فالفهم ليس وعيا للمنهج كتقنية في البحث، بل يجسد فهماً للفهم بالعودة إلى الموروث عبر اللغة في لحظة تأملية لاستحضار تاريخ جديد يستوعب الحاضر في حلقة وصل بين الدلالات الأنطولوجية والتاريخية والجمالية. والنتيجــة أن الفهم يتضمن قوة الحقيقة في سيرورة تناهي الدزاين المتجددة في كل حركــة تأويــل داخل مسار التاريخ.

ولن نبتعد هنا كثيرا، فنظرية الحقيقة التي يركز عليها "هابرماس" – والتي كانت في بواكير مقالاته – تقف إزاء مرجعية التراث، موقفا حازما لافتقاره النقد المطلــوب، فجدله ينطوي على نقد التراث نفسه من منطلق التأمل لتحريره من شروطه التاريخية، وبذلك جند الماركسية ومنهج التحليل النفسي في نقد الوضع الراهن، لدفع التاريخ قدما نحو الغايات المثالية التي تفوضها الجوانب الإبستيمولوجية لاختراق التــراث، تمثلهــا المواقف العقلانية بوصفها مقياسا مثاليا للفعل، فهي تبين المعوقات التــي تحــول دون التواصل الحقيقي، لأن "الكفاءة الاتصالية" الخاصة بــ"المتكلم المثالي" تفســر إمكانيــة الخطاب عموما. وبالتالي، فهرمينوطيقا "هابرماس" تأملية تشتمل على حركــة نقديــة لواقع اجتماعي في أنماطه القسرية والتي لا يمكن تمثيلها فــي الواقــع فــي الــوعي المتمفصل لسانيا، لأنه يحدث "من وراء ظهر اللغة، بل من وراء ظهر الشخص الــذي

يعيش وهو يحمل اعتقادا ذاتيا مؤداه بأنه يفهم العالم"[1]، فهرمينوطيقا الأعمـــاق كمـــا يوظفها "هابرماس" تعبر عن نموذج لتجربة الحقيقة أو منهج يكون "الاتفاق على ما يبدو أنشئ على نمط عقلاني، قد يكون نتيجة على نحو تام لبادئة التواصـــل [...] وعصـــر الأنوار شدد على ضرورة العقل في توضيح على أنه المبدأ لتواصل بـــلا عنـــف"[2]. وبذلك يتوضح أن مواضعة اللغة لم تعد شيئا مجمعا عليه، لعدم صـــلاحيتها المنطقيـــة وبالتالي لا عقلانية مشروعة في اعتقاد "هابرماس" دون سلطة العقل المتمثلة في مبادئه المتعالية غير المفارقة لتاريخ الحياة، والمجسدة لعقـــل تواصـــلي لا يهمـــل مرجعيتـــه الاجتماعية في مقابل سلطة التراث Autorität التي توجه بكـــل تأكيـــد التصـــورات والافتراضات المشكلة في الحاضر. لكن "هابرماس" يسقط في الوهم الذي وقـــع فيـــه زميله "آبل" عندما أوجد صراعا بين العقل والتراث، داخل مواجهة بين فكـــر الأنـــوار والرومانسية، تجسم في التعارض بين موقفين فلسفين جوهرين بين فكر الأنوار ونضاله ضد الأحكام المسبقة، ومن جهة ثانية الرومانسية وحنينها إلى الماضي. والمشكلة فـــي الصراع الحديث بين نقد الأيديولوجيات من جهة نظـــر مدرســـة فرانكفـــورت وبـــين هرمينوطيقا التقاليد من جهة "غادامير"، وهو ما تفاداه هذا الأخير، إذ سعى إلى التقريب بين السلطة والعقل بدلا من الإبقاء على تعارضهما ذلك أن الســـلطة تســـتمد معناهـــا الحقيقي من مشاركتهما في إنضاج حكم حر مستقل تمنحـــه إيـــاه ســـلطة الاعتـــراف والمعرفة، فهي لا توهب بل تكتسب وبذلك تستند إلى فعل العقل الذي يعي حدوده. بهذه الطريقة تسمو الأحكام المسبقة، فلا تصبح مجرد أحكام لصالح شخص ما، إنما لصالح مضمون ما، مادامت تحدث وتؤثر في الوعي لأسباب وجيهة. وبناء على ذلك، جوهر

---

(1) هوي ديفيد كوزنز،المرجع السابق، ص 199، 200.

(2) Habermas Jürgen, Op.Cit, p 268.

السلطة ينتمي إلى سياق الأحكام المسبقة المتحررة من نزعة عصر الأنوار المتطرفـــة والتحيز الزائف للانحراف الرومانسي الباقع في الماضي. ويتبدى على هذا النحــو أن السلطة تخضع لغربلة النقد وجدية التأمل، وهو ما يوفره الشك في زعزعة اليقين للتيار الماضوي. وبأي حال، ليس هناك تناقض بين التراث والعقل، فــ"التراث لا يكــف أن يكون عنصرا مولدا للحرية والتاريخ نفسه"[1]. إنه حفظ، والحفظ فعل من أفعال العقل، فعل يختار بحرية كما تختار الثورة والتجديد[2]. والطرف الآخر من الوهم، هو حينمـــا جعل هابرماس هرمينوطيقا غادامير مجرد هرمينوطيقا لغوية، تجعل من وظيفة اللسان معيارا أشمل للأشياء. بمعنى أدق، أن غادامير بقي حبيس النظرية اللغوية ذات النزعة الكلية القائلة: "تجربة العالم تتكشف عبر اللغة"، –ويشاطره رأي– هابرماس في ذلــك أيضا "بول ريكور" Paul Ricœur ، فاللغة بالنسبة إليه ما هي في النهايــة إلا ذلــك الحيز الذي يتم فيه التعبير عن تجربة معينة. بيد أن ما لم يفهم من غادامير، أنـــه أراد أن يبرز أن طبيعتنا الخاصة لن تجد تحققها الملموس ووظيفتها النقدية إلا مـــن خـــلال تجربة تشكلها اللغة، فنحن نتحرك في عالم لغوي وننمو من خلاله. مع أنـــه لا ينكــر أنماط التجارب الأخرى التي تقع خارج اللغة. ومع ذلك فمواضعاتنا لها مقــدما تتفــتح أمامنا حين نكتشف أنفسنا في أحاديثنا مع الآخرين، ففي اللغة لا يركز على الوجود كما يدعي هابرماس، بقدر ما يعطي أهمية للوجود التاريخي دون أن يسقط في التاريخانيــة الساذجة، إذ يختزن معايير عالمية للحياة العملية[1]. خلفية شمولية. هذا المدخل اللساني للعالم لا يقدم نفسه كنص مغلق وإنما مفتوح على تجارب أخرى لا يمكن تشكلها بالفعل

---

(1) Gadamer Hans-Georg, vérité et méthode, p 302.

(2) Ibid, p 303.

(1) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل (مقدمة محمد شوقي الدين)، المرجع السابق، ص 29.

خارج تجربة اللغة، فالكل متدفق منها في تواصل عابر للذوات يسعى إلى تفعيل الحوار وتأصيله.

إن إصرار غادامير على شمولية اللغة في مجال الفهم كان دافعاً لدى هبرماس في إنبثاق نظريته الاتصالية، والتي كانت أكثر تفصيلا من الوصف الذي قدمه غادامير للتلسين، وأعطى لها – هابرماس – شمولية أسماها "التداولية" Pragmatique، إذ تفترض فكرة ترانسندتالية للحقيقة منافية للحقيقة التاريخية أو مضادة لهرمينوطيقا التقاليد لدى غادامير. تستند إلى نظرية الإجماع البيرسية، والتي يمكنها أن تطبق في جميع الحوارات العقلانية أو المواقف الخطابية. "في مقابل ذلك يرفض غادامير هذه الفكرة اللاتاريخية للعقلانية رفضا قاطعا مصرا على عدم وجود تناقض في أطروحته المتعلقة بالخصيصة التاريخية"[2].

والحق أن النظرية النقدية التي يحامي عنها "هبرماس" تعيب المنزع التقليدي المحافظ لهرمينوطيقا غادامير ويتحفظ عليها. وعلى صعيد آخر تحد من غلوها في طلب الشمولية بشمولية من نوع تختزل الأولى باستثمار التحليل النفسي. ومع ذلك، قد أفاد نقد الإديولوجيات من الهرمينوطيقا أيما إفادة في عملية الوصل بين المعرفة والمصلحة، وفي نقد الموضوعية الساذجة التي يأخذ بها المنهج الوضعي. وبشكل خاص اجتلبت النظرية النقدية لهابرماس من هرمينوطيقا غادامير القيمة المعيارية للتفاهم اللغوي، وكذلك فكرة اللغة كمقتضى أولي في أي تواصل اجتماعي، وفكرة "المعيش" من اقتحامات المعقولية العلموية الضيقة.

---

(2) هوي ديفيد كوزنز، المرجع السابق، ص 20.

المبحث الثالث: غادامير في العصر:

لم تشأ هرمينوطيقا غادامير في العلوم الإنسانية أن تبقى حبيسة سجالاتها الفلسفية في نقدها للوضعية من منطلق طبيعة الفهم والتأويل والتراث ببعدها عن أي منهج علمي، بل امتدت لتشمل العلوم الأدبية كنظرية للنقد ترتكز على المعنى وتلقيه بدلا عن القصد السيكلوجي ولحظة الإنتاج (الخلق). هذا الفكر النقدي الجديد بانت بواكيره في أعقاب المعارضة الشديدة التي أخذت تنمو في أتون مدّ بنوي عرف أوج ذيوعه في النصف الثاني من القرن العشرين والذي عرف بـ: نظرية "جماليات التلقي" (الاستقبال)[(*)] Rezeptionastehetik. وإن يبدو هذا المفهوم موحدا، فهو يحيل ضمنيا إلى نظريتين مختلفتين رغم تداخلها وتكاملها، هما نظرية التلقي ونظرية التأثير. تهتم نظرية التلقي بالكيفية التي تم بها تلقي النّص الأدبي في لحظة تاريخية معينة، ولذلك نجدها ترتكز على شهادات المتلقين بشأن هذا النص أو بشأن الأدب عموما، وعلى أحكامهم وردود أفعالهم المحددة تاريخيا. وتعتبرها عوامل حاسمة في تحديد كيفية التلقي في هذه اللحظة التاريخية بعينها. وتوجهها هذا هو ما يبرر اعتمادها على المناهج التاريخية والسوسيولوجية. أما نظرية التأثير، فإنها تعتقد أن النّص يبني بكيفية مسبقة استجابات قراءه المفترضين، ويحدد بكيفية قبلية سيرورات تلقيه الممكنة، ويثير ويراقب كل واحدة منها بفضل قدرات التأثير التي تحركها بنياته الداخلية. ومن هنا راحت ترتكز على النّص في حد ذاته من حيث التأثيرات التي يمارسها مستندة في ذلك على المناهج النظرية والنصية[(1)]. ومنه، فنظرية جماليات التلقي "تتعلق بالمعنى والعمل

(*) يثير مفهوم "الاستقبال" Réception إلى إشكال في ثلاث لغات أوروبية هي: الألمانية والفرنسية والإنجليزية على النحو الذي أشار إليه "ياوس"، فالمصطلح في الفرنسية والإنجليزية يتضمن معنى الاستقبال الفندقي، في حين أنه يتفرد بإشارة جمالية في اللغة الألمانية.

(1) شرفي عبد الكريم، المرجع السابق، ص 143.

الأدبي ووظيفة، وموقف المتلقي (المستقبل) من العمل وصلته بالمبادئ التي تنظم هــذه الصلة"[1].

هكذا يتبين لنا أن "جماليات التلقي" و ازدواجية مفهومها المحوري ترتكز علـــى العلاقة الجدلية بين التأثير والتلقي، أو بين النص والمتلقي. وهي بهذا الحدث تتجـــاوز النقد الأدبي القديم الذي يدرس النص من خلال كاتبه، والذي ظل يحيل علـــى الاتجـــاه الواقعي والنفسي للمؤلف، وكذا الخروج عن موضة البنيوية في القرن العشرين الـــذي انصب تركيزها على قطب النص وأهملت الخارج عنه من تأثير الـــذات والســـياقات الثقافية.

لقد أحدثت "جماليات التلقي" ثورة في الدراسات الأدبية تمثل ذلك في إعلانها عن تغيير النموذج في العلوم الأدبية، محرك ذلك التغيير، وهو التحول في الاهتمام الجذري من دراسة ثنائية: الكاتب – النص، إلى تحليل علاقة النص – القارئ. كـــان مفهـــوم "التلقي" ضيق الأفق منغمسا في التيار السيكلوجي بتوجيه من التراث الرومانســـي فـــي القرن 18م، وبتأثير مارسه دلتاي. لكن هذه النقلة التي قامت بها نظرية "التلقي" ساهمت في إقامته على دعائم موضوعية ومعرفية وفلسفية، معتمدين علـــى مفهـــوم التجربـــة الجمالية في أبعادها الثلاث: البعد الاستقبالي، والبعد التطهيري، والبعد التواصلي.

حديثنا عنها يستدعي الحديث عن الفعـــل التأسيســـي لمدرســـة "كونســـتونس" L'Ecole de Constance في عام 1967م لافتتاحية محاضرة الناقد والمؤرخ الأدبي الألمـــاني: هـــانس روبـــرت يـــاوس Hans. Robert. Jauss (1921–1997) ، – تلميـــذ غـــادامير – تحـــت عنـــوان "تـــاريخ الأدب، تحـــد للنظريـــة الأدبيـــة"

---

(1) خضر ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1997، ص 133.

.Literaturgestchichte als Prõvokation der literaturewissenchaft مقالته هذه ستكون الأكثر قربا من روح هرمينوطيقا غادامير والتي يقترح فيها "ياوس" "منهج التلقي التاريخي" الذي " لا يسعى عبر التاريخ وراء نجـاح الشـاعر وشـهرته الذائعة الصيت وتأثيره فحسب، بقدر ما يبحث أيضا في الشروط التاريخية لاسـتيعابه وتغيراته"(1).

إذن رؤية جديدة في فهم الأدب تطالب بالكشف عن المعنى الأصـلي بتقنيـات خاصة على ما يبدو ترتبط بهرمينوطيقا غادامير، فهي تنطلق من افتراضات شـرعية في إسهام الذات المتلقية في بناء المعنى وهي نقلة تحسب لنظرية التلقي في التحول من قطب المؤلف – النص إلى قطب النص – القارئ، وبذلك تسـتفيد مـن آراء نظريـة غادامير التي ترتكز على الذات (القارئ) كقوة فاعلة في عملية الفهم والتأويل. محاولة جعل هذه العملية أساس ممارسة موضوعية حقة من خلال فهم الذات للتاريخ، الخاضع لتأثيرات الماضي في فهم الذات المتناهية. إنها تتناول عمل نشاط الفهم وإعادة الاعتبار للتاريخ، وإعادة إنتاج المعنى وبناءه في محاولة لاكتشاف الآنا فـي الأنـت بإسـقاط تجاربنا الحية على موضوعات التراث من حولنا.

في هذا المنحى العام للهرمينوطيقا الغاداميرية يندرج عمل "ياوس" داخـل تلـك المشاركة الفعالة بين النص الذي ألفه المبدع والقارئ، المتلقي أو المستقبل له. أراد به مدخلا جديدا لكتابة التاريخ الأدبي من بوابة العلاقـة الكائنـة بـين الأدب والتـاريخ مستعرضا عيوب مناهج ونظريات التي عالجت تاريخ الأدب، مناقشا جوانب الـنقص فيها بدءا من التاريخ الأدبي في نمطه التقليدي إلى الماركسـية والشـكلانية مـرورا بالمثالية الألمانية التي عرفها عصر الأنوار، والتاريخانية والوضعية وتـاريخ الفكـر.

(1) أنظر: هوي ديفيد كوزنز، المرجع السابق، ص 241.

وهي تتميز إما بفصل الجمالي عن التاريخي بحيث لا يهتم التاريخ الأدبـــي الخـــالص بعلاقة الظاهرة الأدبية بالتاريخ العام، في حين يربط التاريخ العـــام الظـــاهرة الأدبيـــة بالأحداث التاريخية الأخرى دون أن يهتم بها في جماليتها الخالصة، أو تتميز بفصـــل الماضي عن الحاضر، أو تتجاوز السمة التاريخية للظاهرة الأدبية أصلا، رغم أنه يثني على الماركسية اعتمادها على السياق الاجتماعي للأدب. ومع ذلك يعيب عليها المغالاة في الاعتماد على نظرية الانعكاس Refléctions. أما الشكلانية فتحظى بقبول لديه ما دامت تتقصى قضية الإدراك الجمالي، إلا أنها تخفق في وضع الأعمال الأدبيـــة فـــي سياقها السوسيوتاريخي[1]. ومهما يكن فهي على قدم المساواة فـــي تجاهلهـــا للمتلقـــي كقطب فعال في الظاهرة الأدبية، والتي تمنحها بالضبط سمة السيرورة التاريخية، فهي على هذا الحال لا تعير اهتماما للقارئ ولا لتاريخ القراءة. من هنا كانت الحاجة لـــدى "ياوس" إلى تاريخ أدبي جديد في أسسه ومبرراته وتوجهاته ووسائله. وبذلك يكون قـــد تحدى النظرية الأدبية، بفرض معالجة للمسائل الأدبية التي لم تفكر بعـــد حتـــى فـــي إمكانية طرحها، ولن يكون هذا التاريخ الجديد في النهاية سوى تاريخ الاســـتقبالات أو القراءات الأدبية[2].

إن دراسة العمل الأدبي لابد أن تمر عبر تاريخ المتلقي كما يرى "يـــاوس" لأن الخلاصة التاريخية للعمل الفني لا يمكن تفحصها بتفحص المنتوج، بل يجـــب معاملـــة الأدب كإجراءات جدلية بين الإنتاج والاستقبال، حيث أن الأدب والفن يحتويان تاريخـــا يتضمن شخص الإجراءات حين يتم تأمل الأعمال المتوارثة، ليس فقـــط مـــن خـــلال الموضوع المنتج، ولكن من خلال الموضوع المستهلك عبر تفاعل المؤلف والجمهور.

---

(1) خضر ناظم عودة، المرجع السابق، ص 133.

(2) شرفي عبد الكريم، المرجع السابق، ص 151، 152.

هذا يعني، أنه ينبغي دراسة الأعمال الأدبية من خلال تاريخ تلقيها من طرف القــراء، ومن ثمة يتشكل تاريخ أدبي لاستقبال الأعمال الفنية يسمح بتوضيح ورسم التغيرات في التجربة الجمالية للقراء، وكذلك ردود أفعالهم التي تمت قراءتها.

على هذه الوثيرة، طرح "ياوس" مجموعة من المفاهيم الإجرائية البديلة في زمن كانت المفاهيم البنيوية رائدة في سماء الأدب، والتي انتقدها بشدة لسبب إبعادها للــذات الفاعلة، المنتجة للأدب والذات المتلقية المستقبلة له، ويعتقد البنيويون أن النص يتضمن معناه في داخله، باعتبار أن شكله اللساني **(بنيته اللغوية)** يتضمن معنـــاه بنفســـه ذلــك المعنى ويحتويه، في حين تنطلق نظرية التلقي من جعل عملية الفهم بنية مـــن بنيـــات العمل الأدبي نفسه، فيصير الفهم عملية بناء المعنى وإنتاجـــه، ولـــيس الكشـــف عنـــه والانتهاء إليه. وبذلك "يعد المحمول اللساني مؤثرا واحدا من مؤثرات الفهم لابـــد مـــن تغذيته بمرجعيات ذاتية قائمة على فعل الفهم من لدن المتلقي"[1]. إذن حرص "يـــاوس" واهتمامه بأهمية الذات المتلقية يأتي من خلال فعل الإدراك في بناء المعنى ذلك المتلقي يؤول النص وفق رؤية جمالية ذاتية يتولد عن ذلك معنى يتخذ شكلين محتملين: إما أن يدون هذا المعنى كتابيا، وإما أن يستقر في ذهن المتلقي[2]. هذه الإستراتيجية الجديـــدة التي تبنتها جمالية التلقي في القراءة، قائمة على استخدام فعل الفهم في قراءة الـــنص، حيث يرى "ياوس" أنه لا يستقيم العمل الفني إلا إذا شارك المتلقي فـــي بنـــاء وإنجـــاز المعنى، مشاركة فعالة وقوية تجعله طرفا في تأويله مستخدما في ذلك تجربته الجمالية ومرجعيته الثقافية والإيديولوجية.

---

(1) حضر ناظم عودة، المرجع السابق، ص 136.

(2) نفس المرجع، ص 135.

ولتجسيد هذه الرؤية في بناء المعنى المرجو من طرفـــه، وتجـــاوز النظريـــات الأدبية، سعى إلى ردم الهوة بين التاريخ والأدب من خلال تحسين القواعد المؤسســة للفهم التاريخي للأدب[1].

لجأ "ياوس" إلى مفهوم إجرائي، وظيفي أطلق عليه: "أفق الانتظار" L'horizon d'attente أو ما يطلق عليه البعض أفق التوقعات ويعني به، الفضاء الذي تتم مـــن خلاله عملية بناء المعنى ورسم الخطوات المركزية للتحليل ودور القارئ فـــي إنتـــاج المعنى، عن طريق التأويل الأدبي الذي هو محور اللذة لديه[2]. إنها قائمة علـــى فهـــم الظاهرة الأدبية في أبعادها الوظيفية والجمالية والتاريخية من خلال ســـيرورة تلقيهـــا المستمرة. بفضلها أمكن التمييز بين تلقي الأعمال الفنية في تاريخ بزوغها، وتلقيها في الزمن الحاضر مرورا بسلسلة الاستقبالات المطردة في التاريخ والمتتالية التي عرفتها من قبل. وعلى هذا النحو يمكن الإمساك بالظاهرة الأدبية على ضوء حدث الفهم الذاتي أي التلقي الخاص الذي تعرفه عند كل لحظة تاريخية في علاقته الجدلية بالاســـتقبالات السابقة التي أسست له أو أدت إليه.

في الجملة، أراد "ياوس" في توضيحه لمفهوم "أفق الانتظار" أن يكشف أن حقيقة تاريخ الأدب هو سيرورة مسمرة من التلقي، أي أن الأعمال الأدبيـــة ليســـت جـــواهر متعالية أو حقائق خارج عن الزمن، فهي بهذا تمنح المظهر نفسه لكل المتلقين وفي كل العصور، بل إنها تتكشف من خلال سلسلة التلقيات المتتالية التي تعرفها عبر التـــاريخ. وبالتالي لا تتمتع بطابع مستقل، بل تبقى مشروطة في وجودها عبر جميع المتلقين مهما اختلفت تواريخ تواجدهم. ولكي نتمكن من فهم ووصف تـــاريخ العمـــل الفنـــي فـــي

---

(1) Jauss Hans Robert, pour une esthétique de la réception, trad. Cloud Maillard, Edition: Gallimard, Paris, nouvelle éditions, 1996, p 86.

(2) صالح بشرى موسى، نظريات التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، المغرب،ص 45.

خصوصيته لدى القراء لابد من نقله عبر "أفق التوقعات" هذا ليتم ممارسة تـأثير هـذا العمل على جمهوره الأول ومجموع الأجيال اللاحقة، فعلينا أن نعيد بناء "أفق الانتظار" الخاص بكل جمهور[1].

من هنا يتضح جليا أن مفهوم "أفق الانتظار" المستخدم من "يـاوس" ذا خلفيـة فلسفية استمد أصولها من الفينومنولوجيا الألمانية في شكلها الأنطلوجي والمتعلقة بتاريخ الفن وحدث الفهم ونعني به هنا، أن أصول هذا المفهوم عن هرمينوطيقـا غـادامير، فالفهم عنده شرط في أي ممارسة تأويلية والذي يعني السياق التاريخي الذي أوجد فيـه الأثر الفني يتحدد مع أفكار المؤول (القارئ)، حيث يكون رأيه حاسما في إعادة إحيـاء معنى النص، وهو ما اصطلح عليه غادامير انصهار الآفاق: أفق النص (العمل الأدبي) وأفق المؤول (المتلقي) وهو ما يذكره "ياوس" قائلا "الفهم يعني دائمـا انصـهار هـذه الآفاق التي يدعى أنها مستقلة عن بعضها البعض"[2].

إن الجسر الهرمينوطيقي الذي يتخذه "ياوس" يشدد على دور القارئ فقـط فـي عملية التلقي، أي على دور الذات التي تحقق منطلقا تحليليا في كـل قـراءة خاصـة، خلاف "غادامير" الذي يعتبره فنا وأفقا مفتوحا على الذات في كليتها ومع ذلك فهو يؤكد " ياوس" على عدم وجود معنى أحادي يكون النص، وإنما يتضـمن الإدراك بصـورة حتمية، وذلك ما يعنيه الفهم لدى غادامير من أننا نفهم شيئا ما كجواب لسؤال ما، "فإن التأويل الأدبي الذي تمارسه جمالية التلقي يعنى بالتعرف على السؤال الذي يقدم النص جوابا عنه، وبالتالي إعادة بناء أفق الأسئلة والتوقعات التي عاشه العصر الذي فيه دخل العمل الأدبي إلى متلقيه الأوائل"[1]. وجدلية السؤال والجواب هي من تنشئ تـأويلات

(1) Jauss Hans Robert, Op.Cit, p 53.

(2) Ibid, p 66.

(1) حضر ناظم عودة، المرجع السابق، ص 136.

مختلفة يعرضها العمل الفني عبر سيرورة التلقيات المتتالية والتي تستعمل كأساس لفهم التاريخ الجديد من خلال تراكم الفهم الذي يتم في كل مرة على التجاوز والتفاعل بـين الأفق التاريخي والجمالي الراهن لدى القارئ وأفق العمل الأدبي الذي أصبح ينتمي إلى الماضي الآن، وبذلك يكون تاريخ التلقي سوى سيرورة من الفهم المتنامي[(2)]، والمنـتج عبر التاريخ.

إذن، أفق الانتظار المستوحى من غادامير من طرف "يـاوس" يعبـر أن "فهـم الحقيقة لا يمكن دون أن نأخذ بعين الاعتبار العواقب التي ترتبت عليهـا، إذ لا يمكـن الفصل بين فهمنا لتلك الحقيقة، وبين الآثار التي ترتبت عنها"[(3)]. وبنـاء علـى ذلـك، حصول المعنى وكشفه في العمل الأدبي عند "ياوس" مستمد من افتراضات "غـادامير" في العملية الهرمينوطيقة حيث تخضع إلى ثلاث وحدات: الفهم والتأويل والتطبيق. وهو ما تشكله الرؤية النقدية التي تتبنى نظرية التلقي، ترتبط بالقارئ أكثر منـه بـالنص، ولذلك تغدو الجمالية الهرمينوطيقة الإطار الفهمي لأسس التاريخ الأدبي. هذا الإطـار يؤكد على أن تاريخ الأدب لابد أن يؤخذ بعين الاعتبار في جوانـب ثلاثـة: الناحيـة التعاقبية Diachroniclly ضمن سياق تلقي الأعمال الأدبية، مـن الناحيـة التزامنيـة Synchroniclly وتكون في نظام علاقات الأدب المعاصر وفي نتائج مثل هذا النظام، وأخيرا في علاقة تطورات الأدب المحايث لسياق التاريخ العام[(4)].

وهنا تركيب عمد إليه "ياوس" بين المدرستين الماركسية والشكلانية بالاحتفـاظ بأفضل ميزاتهما، مسعى يرى فيه مناسبا لبناء تاريخ أدبي جديد يجسـر فـراغ الأدب والتاريخ العام دون أن يعني ذلك جعل الأدب مجرد مرآة عاكسة للواقع أو تجريده من

---

(2) Jauss Hans Robert, Op.Cit, p69.

(3) حضر ناظم عودة، المرجع السابق، ص 138.

(4) Jauss Hans Robert, Op.Cit, p 47.

خصوصياته الجمالية، وإمكانية مشاركة في بناء الواقع التاريخي في تكامل بين مقاربة جمالية وأخرى تاريخية داخل الظاهرة الأدبية.

بهذا تحذو نظرية "ياوس" حــذو نظريــة غــادامير فــي نقــد الافتراضــات الموضوعاتية لجمالية ترتكز على الإنتاج والتمثيل Représentation ويسعى إلــى تطوير النتائج الفيلولوجية العملية لجمالية ترتكز على التلقي والتأثير. ويحول "ياوس" الإصرار الهرمينوطيقي على لحظة الفهم الذاتي في التأويل إلى مبدأ واضح ومعيــاري راديكالي: ستستند منزلة التاريخ الأدبي المرتكز على جمالية التلقي إلى المــدى الــذي يكون فيه قادرا على المشاركة بفاعلية في التكميل Totalizing المتواصــل للماضــي عبر الخبرة الجمالية، فمن ناحية يتطلب هذا الوضع صياغة القوانين التي تــم التطلــع إليها بوعي –بالمقارنة مع موضوعاتية التاريخ الأدبي الوضعاني– ومن ناحية أخــرى يتطلب تعديلا نقديا، إن لم يكن تدميريا –حتى للقوانين الأدبية الموروثــة المفترضــة سلفا– بالمقارنة مع كلاسيكية البحث في التراث[1].

لقد ركزت فلسفة "ياوس" على تجاوز النظريات التاريخية فــي الأدب، خاصــة منها التي أهملت جانب الذات وفاعليتها في إعادة إنتاج الأثر الأدبي من منظور نظرية التلقي التي تجعل القارئ (المؤول) مشاركا في إنجاز وبناء المعنى عبر وسيط الفهــم الذاتي كطرف في تأويل العمل الأدبي مستخدما في ذلك الخبرة الجمالية المؤسسة على لعبة الأسئلة في لحظة تاريخية ما.

فن السؤال متجذر في هرمينوطيقا غادامير، فالفهم عنده على خلفية جدل الأسئلة والأجوبة طرح لا يعني اليقين، بقدر ما يعني أن كل يقين هو موضع ســؤال يتجــاوز ذاته في سيرورة تعبر عن تنامي الفهم في التجربة الهرمينوطيقية وهو ما نجده مــاثلا

---

(1) أنظر: هوي ديفيد كوزنز،المرجع السابق، ص 241، 242.

بقدر وافر عند "ياوس"، إذ أصبح الفهم لديه يتحدد "بأفق يصبح فيه تأويل النص تـــابع لعملية جدلية بين أفق النص وأفق القارئ، في حوارية مركزها الأثر الأدبي والتأويل، داخل حلقة هرمينوطيقية يتناور فيها الفهم الأدبي والفهم التاريخي لتراث يتأثر دوما في الحاضر والمشروط بالماضي.

الخاتمة

الحقيقة والمنهج، منطلق بحث في تموضع الذات داخل تضاعيف المعنى الحاصلة في أنظمة الثقافة الغربية، ثنائية جدلية شغلت الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة مرورا بالمرحلة المدرسية إلى العصر الحديث والإشتغال الإبستمولوجي بها في القرن 19م. ولا تزال عبر أكثر من ثلاثة قرون محط نظر في الحقول المعرفية، خاصة ما تعلق الأمر بالمواضيع التي تتخذ من فعاليات الإنسان المشخصة مجال إهتمام لها. ونعني بها العلوم الروحية، أو ما يطلق عليها في صنوف المعرفة الحديثة: العلوم الإنسانية.

لقد شمل براديغم العلم الحديث في ممارسته المنهجية القدرة على التحكم والقابلية في التعميم على جميع أنماط المعارف خاصة العلوم التاريخية التي تخضع إلى توجيه نحو مناهج إحصائية وشكلية، في جهد صوب التخطيط العلمي والتنظيم التقني بغية إدراك الصرامة المنهجية للعلم الحديث، وتمت بلورته على أكثر من صعيد من طرف الفلسفات الوضعية على الدراسات الإنسانية تحت طائلة تصور يرسخ الفكرة التي تقول بأن الوصول إلى الحقيقة مرهون بالطريقة، بإتباع منهج صارم يمضي بها قدماً نحو التحديث والتقدم.

هذا التصور الساذج الذي يوهم بتطابق المنهج والحقيقة سيعرف مساءلة نقدية تجيزه الهرمينوطيقا كنظرية في التأويل تتخذ من الفهم بدل التفسير منهجا لها في مضارعة علوم الفكر، دفع بها جهود فلاسفة ألمان خاصة دلتاي. غير أن دافعها الأساس كان في تقليد المعرفة العلمية وإسقاطها طرائقيا على مضامين الفكر والتاريخ للوصول إلى صرامة العلم التجريبي بعيدا عن النزوع المثالي (هيغل)، والطرح الوضعاني (أوغست كونت).

وطبيعة الحال، سوء الفهم الضالع بالهرمينوطيقا سيختلف تماماً، فهي لن تنخرط من الآن فصاعدا في توتر مهما يكن مع إستراتيجيات العلم الأشد صرامة، والأكثر خصوبة وصفاء، بل ستتمطط وتتوسع على تجربة شاملة تصدق على العلوم الإنسانية كما تصدق على خبرات أخرى معرفية في هذا الوجود، خارج التوجه الوحيد الجانب للواقعة العلمية في طابعها الإطلاقي. ومعناه أن منطق البحث العلمي منطق غير كاف ليستوعب خيرات عقلانية أخرى.

والمفارقة، أن نظرية العلم ومن أجل العقلانية تتخلى عن نفسها من أجل "لا عقلانية مكتملة"، فتخفق في إدراك وجودها المنزوي تحت خندق تتحصن فيه مميت، يفطمها عن تجارب تنقل التوسع للسلوك العلمي إلى ما وراء سياقاته الخاصة.

والأكيد أن منتقد هذا التصور، المالك لزمام الحقيقة في مشروع المنهج العلمي، قد صاغه صاحب المنعطف الفلسفي للهرمينوطيقا، فيلسوف هيدلبيرغ الألماني: هانس غيورغ غادامير الذي سعى إلى إعادة تأويل التراث الغربي من منطلق فكرة نووية تقدم نفسها صراحة في إعادة الاعتبار للعلوم الإنسانية.

إن التفكير الهرمينوطيقي الذي شرع به في كتابه "الحقيقة والمنهج" أراد به تجاوز الأفق المقيد للنظرية العلمية ومنهاجيتها، فقد تبنى نمواً للمعرفة خارج الممارسة الملموسة للعلوم، وبين أن هذا الفكر نفسه يتوسط الفلسفة والعلم محاولا على نحو خاص أن يوسع التساؤل الهيدغري إلى مدى أرحب من التجربة العلمية بالقدر الذي يجعل من شروط العلم وحدوده موضوعات ضمن مجمل الحياة الإنسانية.

والهرمينوطيقا وثيقة بنظرية العلم من حيث يكشف تفكيرها التأويلي شروط الحقيقة في العلوم دون أن تنشأ من منطق الكشف العلمي، فهي سابقة عليه تعود بالضرورة إلى العارف نفسه عبر تراثه، وهي ما تمثل عناية غادامير بالأحكام المسبقة

التي جعلته يحاكم فكرة "الموضوعية" العلمية في ماض حاولت فيه الهرمينوطيقا الرومانسية أن تقحمها بشدة في حقل العلوم الإنسانية، إذ أصرت على حصر عملية الفهم في الصبغة الإجرائية والتقنية قصد تأسيس نظرية عامة في الفهم، غير أن المشروع لم يأت أكله كون أن الحقيقة الممارسة في علوم الفكر تتجاوز الطبيعة التقنية والميتودولوجية لتقع في أحضان الهرمينوطيقا بما هي ممارسة تشمل فن الفهم والتأويل، تكشف عن تناهيها الخاص وتدحض الحقيقة المتعالية كأساس نهائي للتجربة الإنسانية.

إنّ مسعى غادامير وراء الهرمينوطيقا هو تشييد إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية، ولكن من منظور أنطولوجي. يغدو فيه الفهم نمط وجود الدزاين نفسه، فالوجود الإنساني يتشكل من حيث تناهيه وتاريخيته، ومن ثم كل تجربة في العالم. وإن استفاد بطرحه هذا من الهرمينوطيقا الوقائعية لهيدغر في حدث الفهم، بما هي مساءلة للكائن والكينونة، إلا أنه أراد أن يبعث الجدل من جديد، جدل السؤال والجواب، يتجاوز فيه نمط الوجود ذاته إلى مساءلة الفهم نفسه، فهم الفهم باعتباره حدثا فينومينولوجيا يكشف خبايا حقيقة فهمنا للعالم والآخر، وذواتنا بمعنى أشمل، وهو ما تضطلع به العلوم الإنسانية.

مزية الفهم عند غادامير فعل شخصي وليس حدثا يحدث في التاريخ، فإذا كان هيدغر قد تحاشى الخوض في الواقع، واقع جدل العلوم الإنسانية. على العكس، غادامير لم يملك الخيار إلا بالولوج في جدل لاذع طرح فيه أفكاره بموجب إثبات أن ما يميز معارفنا ليس انتصار العلم، بل إنتصار المنهج العلمي على العلم. وعلى هذا الأساس فقد صرح في مقدمة مؤلفه العمدة "الحقيقة والمنهج" أن ظاهرة الهرمينوطيقا لم تعتبر قط قضية منهج، بمعنى أن العلوم الإنسانية لا تتعلق بمنهج فهم علمي بقدر ما

تبتعد عنه لتقترب من التجربة العامة، للإنسان في العالم، تلتقي عبرها بتجربة الفن بما هي تجربة حية تتجسد داخل التاريخ، يعيشها المؤول كلما التقى بالفن، وكذا بتجربة التراث التي ننشدها لفهم عالمنا و الكائنات الإنسانية على حد سواء عبر فن الفهم المتجذر في التاريخ، والذي يتمخض عنه محاولة تدشين نمط جديد من الهرمينوطيقا يحل محل المنهج ينير سبلا أوعب وأرحب لممارسات الكائن بوصفه منفتحا على الآخر. إنها فضاء للهرمينوطيقا تصل عالم المعيش أو عالم الحياة بالعمل الفني، تقبض على الواقع باعتباره "عالما" وليس "موضوعا" للمعرفة، فالتقائنا بالفن يوسع آفاق عالمنا الخاص وفهمنا لأنفسنا، فنرى العالم على نحو مغاير كما لو أننا نشاهده للمرة الأولى. وعليه، فالعمل الفني ليس منفصلا عن عالمنا الذي نعيش فيه، ولا عن فهمنا الذي نمارسه على أنفسنا. إننا بالأحرى نصبح حاضرين فيه حضورا أكثر امتلاء، فالآخر بوصفه عالما يتفاعل مع كياننا، ويضع فهمنا على المحك، إذ يستغرقنا ويستجوبنا ويلقي علينا سؤاله، كما يفعل اللعب عندما يأسرنا وتغمر فيه ذواتنا، هو العالم نفسه إذن، عالم الخبرة المعاشة والفهم الذاتي بوصفه انعكاسا لمعرفة الذات عبر شيء آخر يتخذ مجازا صورة المرآة، في صورة ذات واعية بإنجازاتها المتكررة التي نعيش ونمارس وجودنا فيها.

إن التجربة الإستيطيقية هي كشف لحقيقة الذات، فمشروعيتها لا تأتي لتقدم إدراكا حسيا (لذة) بل لتزيح الغموض عن الوجود، إذ تقدم لنا عالما حقا لا يمكن اختزاله في معايير عالمنا (العالم الذي يتم فيه استلاب ذواتنا)، ولا يمكننا ولوجه إلا إذا تمت المشاركة سلفا في بنى الفهم الذاتي التي تجعله حقيقة بالنسبة لذواتنا عبر وسيط الصورة، وهو ما يجعل خبرة الوجود ماثلة أمامنا، ويصبح بذلك الالتقاء ممكنا بها، في تجربة قابلة للإعادة والتكرار.

ولقد تمكن غادامير عبر الخبرة الجمالية أن يخرج من مأزق الزوج الإبستيمولوجي "الذات – الموضوع" الذي طالما سكن النموذج العلمي، وتفرد بالحقيقة من منطلق المنهج الذاتي أقصى الذات عنوة، خاصة في الدراسات الإنسانية. ولقد أخذ منعرجا مشابها في الفن، في القسمة الثنائية بين الشكل والمضمون على مقياس التمايز الإستيطيقي، فإذا كان غادامير نظر إلى العمل الفني من منطلق محوري هو "الشيء المقصود" فلأن وحدة الحقيقة في لعبة الفن لا تقبل التمايز أو القسمة. وبذلك فهو يقوض كل استيطيقا تحيل إلى العمل الفني بوصفه "موضوعا" إلى "الذات" في علاقة الذات الموضوع.

والأمر سيان، فإذا كان التصور الكلاسيكي للحقيقة هو تطابق الفكرة والشيء (الذات – الموضوع) فإن غادامير يقوم بإفراغ العلاقة من محتواها الدوغمائي ليقترح نوعا من التسوية، فالوعي (الذات) ينتقل إلى مستوى الشيء (الموضوع)، أي يتساوى معه ليدرك في حقل رؤيته من حيث أن علاقة الذات والموضوع علاقة مناسبة وليست مطابقة. بهذا المعنى، يدرك الوعي أشياءه، أو الفهم نصوصه أو الذات موضوعها، بعيدا عن تطبيقات المنهج. وبذلك تتخذ الحقيقة منحى "الإلتقاء" حقيقة في لقاء المعنى والشيء ذاته، لقاء في إذن بين الذات والموضوع بحيث يطرأ الموضوع على الذات وتعتري الذات هذا الموضوع، فلا يتطابق الموضوع مع الذات، وإنما يظهر أمامها أو يتجلى لها عبر تمثلات تجعل التطابق مستحيلا. تمثلات هي شرط إمكان المعرفة والحقيقة في المسرح الذي يتجلى فيه الشيء ذاته للوعي تمتزج فيه الآفاق من خلال تمظهرات تشكلها الأحكام المسبقة.

وتتويجا لهذا التوجه الهرمينوطيقي المنفتح على التجربة الفنية بما هي تجربة أصدق تعبيرا عن الفهم الذاتي وعن حقيقة الكائن باعتباره عالما يجسد حقيقة المعيش

المتجذرة في التاريخ، يوغل غادامير في التراث على خلفية أن الماضي يمارس فعاليته على الحاضر الذي لا يكتمل تأويله، فهو ليس شيئا نمتلكه، أو شيئا يمكن استدعاؤه في كل مرة، بل هو حقائق ووقائع تظهر للوعي وكأنها أحداث تنتظر من ينتشلها من مستودع الماضي ليبعثها في الحاضر. إنه مرعى الوعي التاريخي الذي يتخذ فيه الفهم نمط معقولية تشتغل وفق أحكام مسبقة تجعل الحاضر ممكنا استيعابه. بهذه الكيفية تخفق المعرفة الموضوعية في تبني المعرفة الإنسانية، فدعوتها العلمية في تفسير الماضي تبحث عن امتلاك للتراث خارج تأثير الزمان، وهو مالا يمكن تحقيقه في تجربة الإنسان بوصفه كائنا تاريخيا متناهيا لا يفهم / يؤول إلا وفق شروط وضع تاريخي تتيحه المسافة الزمنية للوعي من أجل الإلتقاء بأشياء التراث في شكل حوار نقدي بناء، لا يحل الوعي بديلا محل النصوص ليفهم نفسية مؤلفها كما فعلت ذلك الهرمينوطيقا الرومانسية، ولكن ليلتقي بأشياء النص ويتناسب معها، فيمتزج الوعي الحاضر في همومه الآتية مع التراث الماضي وهمومه الآفلة، والتي تستمر في التأثير بما هي تجربة "انتماء" متجذرة في التاريخ. ذات منذ البداية متجذرة في تقليد معين، في تاريخ حصين، كلما ابتعدت عنه أصبحت غريبة عن نفسها مستلبة أمام حقيقتها، فكل تطبيق للمنهج هو نوع من إستيلاب الذات بتحويلها إلى غريبة عن محيطها وعالمها. وليست المسافة الزمنية من يوسع الهوة بين الوعي وموضوعه، إنما شرط إمكان وإلتقاء بين الحاضر والماضي، بين الحداثة والتراث الذي يعد نشاط فاعلية التاريخ، ويركز فيه غادامير على معنى يصبح نشاط التاريخ الوجود الفاعل والديناميكي للوعي الفردي والفهم الذاتي من خلال مسألتين، إنارة وتنوير وضعيتنا الوجودية الخاصة بما هي خطة الحقيقة Aletheia في الكشف والإيضاح، والوعي يتناهينا وحدودنا النظرية وهو ما يخلق حوارا خلاقا تتحاول فيه الذات المتأصلة في التاريخ والمتناهية في

الزمانية والتراث من خلال نصوصه وآثاره. بهذا المعنى تلتحم أو تنصهر الآفاق، أفق الوعي وأفق التراث، وبذلك يغدو الفهم تطبيقا أو ترجمة لحقائق التراث في اللحظة الراهنة المنتجة للدلالات من طرف الذات، فليس التطبيق إذن سوى إدماج الوعي في أفق الشيء.

ولن يستوف غادامير مشروعه العالمي إلا عبر ثقافة الحوار والتفاهم بين الذوات، فما كان يشده هو هرمينوطيقا تقوم على مقصد إيطيقي، على فعل تواصلي في إطار "إيطيقا النقاش" كعلاقة جدلية مبدعة ومنتجة بين "النحن" و"التراث"، بين "الآنا" و"والآخر"، قوامها السؤال والجواب ودليلها المساءلة والتجاوب، استقصاء لا إقصاء، حوارا لا تحويرا. وهو نموذج يمارس على الذوات القادرة على الكلام والفعل. غير أن حصول الاتفاق والتفاهم يتم برعاية عقل كلي جامع تمثله اللغة في أصلها لا بوصفها قضايا وعبارات تصور مشهدا أو تحكي مقصدا، وإنما سيلان متواثر يترجم اللفظ الجواني في فضاء التواصل بين الأفراد والحوار غير المكتمل بين الحاصر والماضي وفق إيقاع المنطوق الداخلي واللفظ الجواني، وبذلك تكتمل معقولية اللغة وتكتشف طاقتها وقوتها وتتجلى حكمتها في بلاغة الحوار، على مبدأ المشاركة في تشكل معنى مشترك وبناء، حقيقة جامعة على فحوى التفاهم الدائر بين الذوات.

وعلى وجه التحديد، فقد رفع غادامير اللغة إلى مستوى أقنوم يكشف الوجود بما هي أصل تقف وراء تجربة الدزاين، وجعلها –غادامير– مركز مشروعه الهرمينوطيقي بوصفها المحرر الذي يتم فيه الإعلان عن مجمل المعنى، فالأشياء عندما ترحل من عوالمنا وتدخل فضاء اللغة تستحيل إلى كائنات لسانية، ترد إلى بنية أنطولوجية كلية، ويصبح حدث الفهم حدث اللغة نفسها، بها وضمنها، ومنه فالتأسيس اللغوي لتجربة

الهرمينوطيقا هي رؤية تغمر كل شيء وتحيط بكل شيء، شأنها شأن الفهم "كوسيط" يتكشف عبرها الوجود – في – العالم. بما هو وجود لغوي أساساً.

إن دعوى غادامير لتأسيس هرمينوطيقا عالمية تعني مجاوزة الأورغان / الآلة المنهجي الصارم، والذي لا يؤسس لحال من للأحوال حقيقة العلوم الإنسانية والتاريخية بإقرار حقيقة متجذرة في التصور والممارسة والتواصل، كما تعني في الواقع عالمية البعد الفلسفي في تمديد آفاق التأويل كمنعطف حاسم في التراث الإنساني بما هو تشكل للتجربة الأنثروبولوجية في فضاء البعد الفني والتاريخي واللغوي، أي تنبثق فيه التجربة الإنسانية وتتكشف فيه ككائنات تاريخية محدودة ومتناهية.

إذن جماع القول، أن هرمينوطيقا غادامير محاولة في استعادة مشروع الإنسان المسلوب من فرديته والمجرد عن ذاتيته بدعوى فهمه وتفسيره والتنبؤ بفاعلياته بضمان صرامة المنهج العلمي القائم على التجريب والتجريد والقياس والإحصاء بعيدا عن أي خبرة تتعلق بالمعيش وتلتزم بالمشخص. وكما كان الأمر كذلك سعى غادامير إلى مساءلة ظاهرة الحقيقة ذاتها، فتكشف له أن الكائن أرحب مما يتسع له المنهج وأن المنهج أضيق لأن يحصر ويستوعب الحقيقة بما هي حقيقة الكائن – في – العالم.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر باللغة العربية:

1) غادامير هانس غيورغ، تجلي الجميل، ترجمة: سعيد توفيق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.
2) غادامير هانس غيورغ، طرق هيدغر، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007.
3) غادامير هانس غيورغ، فلسفة التأويل. الأصول. المبادئ. الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الطبعة الثانية، الجزائر، 2006.
4) غادامير هانس غيورغ، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم، علي حاكم صالح، مراجعة: جورج كثورة، دار أويا، الطبعة الأولى، ليبيا، 2007.

المصادر باللغة العربية:

1) Gadamer Hans-Georg, l'art de comprendre (Ecrit I), Herméneutique et tradition philosophique, traduit par : Marrina Simon, Introduction de Pierre Fruchon, Edition Aubier Montaigne, Paris, 1982.
2) Gadamer Hans-Georg, L'art de comprendre (Ecrit II) : Herméneutique et tradition philosophique, Traduction de l'allemand par Marianna simon, Introduction de Pierre Fruchon, Edition Abier Montaigne, Paris, 1982.
3) Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode : les grande lignes d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean – Grondin et Gilbert Merlio, Edition du seuil, Paris, 1996.

المعاجم والموسوعات:

- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، الجزء الأول والثاني، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982.
- لالاند اندري، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول والثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت، 2001.
- Baraquin Noélla et autres, Dictionnaire de philosophie, Armand colin, 3ème édition, Paris, 2007.
- Baraquin Noélla et Jacqueline laffitte, Dictionnaire de philosophie, Armand colin, 3ème édition, Paris, 2007.

المقالات:

1) حاج عبد الرحمن نعيمة، الفينومينولوجيا ومسألة "العودة إلى الإغريق"، مجلة أيس، العدد 3، الجزائر، 2008.
2) ريكور بول، النص والتأويل، ترجمة، منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد 3، 1988.
3) العارف مصطفى، الهرمينوطيقا والفهم، مدرات فلسفية، العدد 14، المغرب، 2006.
4) غروندان جان، أصول التأويلات وفصولها، ترجمة وتعليق: محمد المفيد، مجلة مدارات فلسفية، العدد السابع، المغرب، 2002.
5) كانط إيمانويل، ما الأنوار؟ ترجمة: نعيمة حاج عبد الرحمان، فؤاد مليت، مجلة أيس، العدد 1، الجزائر، 2005.

المراجع باللغة العربية:

1) أحمد محمود سيد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير، بيروت، 2008.
2) بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008.
3) بشتة عبد القادر، الإبستيمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، 1995.
4) بغورة زواوي، المنهج البنوي، بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات، دار الهدى، الطبعة الأولى، الجزائر، 2001.
5) بلانشي روبير، الابستيمولوجيا، ترجمة: محمود اليعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2004.
6) بوبر كارل، عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبد المجيد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1959.
7) بوزيد بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008.
8) جاسبر دايفد، مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007.
9) محمد جديدي، الحداثة وما بعد الحداثة في الفلسفة ريتشارد رورتي، منشورات الإختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008.
10) حسن ماهر عبد المحسن، غادامير، مفهوم الوعي الجمالي في الهرمينوطيقا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009.
11) الحمدي محرز، الفكر والحياة في الفلسفة والعلوم الإنسانية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، لبنان، 2010.
12) خضر ناظم عودة، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1997.
13) الدواي عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (بدون تاريخ).
14) رايشنباخ هانز، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.

15) رورتي ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.

16) ريكمان بيتر، منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، علي عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، الطبعة الأولى، بيروت، 1979.

17) ريكور بول، صراع التأويلات، دراسة هرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زياني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، لبنان، 2005.

18) ريكور بول، من النص إلى الفعل، ترجمة، محمد برادة، حسان بورقية، دار الأمان، الطبعة الأولى، الرباط، 2004.

19) ريكور بول، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، المغرب، 2006.

20) أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، الدار البيضاء، بيروت، 1999.

21) الزين محمد شوقي، الإزاحة والإحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2008.

22) الزين محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، لبنان، 2002،

23) ستيس والتر، فلسفة هيغل، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم: زكي نجيب محمود، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1980.

24) شرفي عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007.

25) صالح بشرى موسى، نظريات التلقي، أصول وتطبيقات، المركز الثقافي العربي، المغرب، (بدون تاريخ).

26) علي جعفر صفاء عبد السلام، هومينوطيقا الأصل في العمل الفني، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.

27) العروي عبد الله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، المغرب، 2005.

28) غروندان جان، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007.
29) قارة نبيهة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1998.
30) كانط إيمانويل، ثلاث نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، تونس، 2005.
31) كولنجورد روبن جورج، مبادئ الفن، ترجمة: أحمد حمدي محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء، (بدون تاريخ).
32) لوكاش جورج، ماركسية أو وجودية، ترجمة: طرابيشي جورج، دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، (بدون تاريخ).
33) محمد علي عبد المعطي وآخرون، قضايا العلوم الإنسانية، إشكالية المنهج، الهيئة العامة لقصور الثقافة، (بدون تاريخ).
34) مصطفى عادل، مدخل إلى الهرمينوطيقا، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2003.
35) مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، الجزائر، 2007.
36) بن مزيان بن شرقي وآخرون، من مناهج النقد الفلسفي، دروس في المنهجية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2007.
37) هابرماس يرغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة: إبراهيم الحديري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
38) هسرل إدمرند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجيا الترسندتالية، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008.
39) هوي ديفيد كوزنز، الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، ترجمة: خالدة حامد، مركز الإنماء الحضري، الطبعة الأولى، 2008.

المراجع باللغة الفرنسية:

1) Dilthey Wilhelm, Critique de la raison historique, Introduction aux sciences de l'esprit, Trdauit : sylvie mesure, Edition du Cerf, Paris, 1992.
2) Foucault Michel, L'Archéologie du savoir, Edition Gallimard, Paris, 1969.
3) Foucault Michel, Les mots et les choses, Edition Gallimard, Paris, 1966.
4) Gens Jean - Clande, la pensée herméneutique entre néokantisme et phénoménologie, presses universitaire du septentrion, France, 2002.
5) Goldmann Lucien, Sciences humaines et philosophie, Qu'est ce que la sociologie ? Mediations – Gonthier, Paris, 1966.
6) Grondin Jean, L'universalité de l'Herméneutique, P.U.F, Paris, 1993.
7) Grondin Jean, l'herméneutique, que sais je? Deuxième édition, Mise à jour, France, 2008.
8) Granger Gilles – Gaston, pensée for melle, et sciences de l'homme, Aubier Montaigne, 1967.
9) Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales et autres essais, traduit de L'allemand par Rainer Rochlitz, Presses universitaire de France, 1987.
10) Hottois Gilber, la renaissance à la postmodernité, une histoire de la philosphie moderne et contemporaine, De boeck université, 3éme édition, Bruxelles, 2002.
11) Jauss Hans Robert, pour une esthétique de la réception, traduit : Cloud Maillard, Edition: Gallimard, Paris, nouvelle éditions, 1996.
12) Lévi- Strauss Claude, La pensée sauvage, édition Plon, Paris, 1962.
13) Naville Pierre, la psychologie du comportement, Gallimard, NRF, Collection idées, Paris, 1963.
14) Piaget Jean, Epistémologie des sciences de l'homme, Gallimard, NRF, idées, Paris, 1972.
15) Raulet Gerard, la philosophie allemande de puis 1945, Armand Colin, Paris, 2006.

16) Ricoeur Paul : de l'interprétation, essai sur Freud, Edition du Seuil, Paris, 1965.

17) Rochlitz Rainer, Avatars de l'herméneutique, in critique, N° 510, 1989.

18) Schleiermacher Friedrich: herméneutique, traduit et introduit par M. Simon, Edition La Bort, Paris, 1987.

19) Szondi Piter, Herméneutique de schleiermacher, in poétique, N° 2, 1970.

الفهرس:

ملخص

لقد سعى غادامير في محاولته الهرمينوطيقية تشييد إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية من منظور أنطولوجي يغدو فيه الفهم نمط وجود الدزاين نفسه من حيث تناهيه و تاريخيته ومن تم كل تجربة في العالم .إنه بهذا يؤسس لحقيقة فهم ذواتنا بمعنى أشمل خارج تجربة موضوعية براديغم إجرائية المنهج العلمي الصارم المنحىَ لتلتقي مع صنوف أخرى من التجارب القائمة بذاتها كالفلسفة و الفن و التاريخ .

حقيقة لا يمكنها الخضوع إلى التثبت بوسائل العلم التنظيمية والمنهجية, حقيقة يتعقبها الفهم جدلا لا منهجا, حاصل في التاريخ, ينهل من التراث بوصفه حدثا متناه في الزمان. توجه هرمينوطيقي ينفتح على التجربة الفنية بما هي تجربة أصدق تعبيرا عن الفهم الذاتي وعن حقيقة الكائن باعتباره عالما يجسد حقيقة المعيش المتجدر في التاريخ , المنتمية إلى تقليد معين , تنير وضعيتنا الوجودية الخاصة بما هي خطة الحقيقة Aletheia في الكشف و الإيضاح عبر أقنوم اللغة بما هي أصل تقف وراء تجربة الدزاين , و يصبح بذلك حدث الفهم حدث اللغة نفسها بها و ضمنها .

الكلمات المفتاحية:

العلوم الإنسانية؛ التأويل؛ الهرمينوطيقا؛ المنهج؛ الفهم؛ الحدث؛ الانتماء؛ الأحكام المسبقة؛ التقاليد؛ عالم المعيش.